Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XIX. Band, 2. Heft.

IX.

Die Problemstellung von Hegels „Phänomenologie des Geistes“.

Eine problemgeschichtliche Einführung in seine Philosophie.

Vortrag, gehalten in der „Phil. Gesellschaft“ zu Jena am 12. Juni 1912,

von

Fritz Münch.

Meine Damen und Herren! Wie Sie wohl alle wissen, wird Hegel wieder modern in dem Sinne, daß sich in erhöhtem Maße die Aufmerksamkeit der philosophischen Kreise von neuem seinem Gedankensystem zuwendet.

Es ist darum nicht nur sachgemäß, Hegel zu studieren — das war es von jeher bei allen, die etwas von der Sache verstanden —, sondern auch zeitgemäß, und Zeitgemäßheit gilt ja in einzelnen philosophischen Lagern als höchste Wertinstanz des Philosophierens. Ich bin kein Freund dieses pragmatistischen Grundsatzes, sondern bin so unmodern, immer noch zu glauben, daß ein Gedankensystem nicht deshalb wahr ist, weil es Erfolg hat, nicht deshalb sachgemäß, weil es zeitgemäß ist, sondern umgekehrt zeitgemäß ist und Erfolg hat, weil es wahr, d. h. eben sachgemäß ist. Da aber im vorliegenden Falle m. E. die Zeitgemäßheit auch in der Sache begründet ist, ist sie als erfreuliches Zeichen der Zeit zu begrüßen [1]).

---

[1]) — erfreulich allerdings nur unter der Bedingung, daß man sich nun wirklich an der Hand von Hegels Gedankengängen um die Sache bemüht; nicht aber, wenn ein bloßes iurare in verba magistri resultiert, wobei man sich nur — der Abwechslung halber — mal an den Magister Hegel hält, statt an den Magister Kant.

Wenn ich darum beschlossen habe, Ihnen etwas über Hegel vorzutragen, so ergab sich mir zunächst ein Dilemma in der Wahl des Themas. Wenn ich bloß im allgemeinen zu Ihnen von Hegel reden wollte, so bestände, bei der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit, eine doppelte Gefahr: entweder daß ich Ihnen bloß erzähle, was Sie in jedem Kompendium der Philosophiegeschichte auch finden können, oder aber, wenn ich Ihnen darzulegen unternähme, was ich von Hegels Gesamtsystem für bleibend richtig halte; die andere Gefahr: daß wer nicht eine ähnliche philosophische Entwicklung durchgemacht hat, wie ich selbst, und demgemäß von andern Prämissen ausgeht wie ich, schwerlich den eigentlichen letzten Gesamtsinn des von mir Gemeinten aus den kurzen Ausführungen zu entnehmen vermöchte. Ich habe mir deshalb eine viel speziellere und zugleich viel bescheidenere Aufgabe gestellt, nämlich bloß, Sie in problemgeschichtlicher Weise zu Hegel hinzuführen, in specie zu der grundlegenden Problemstellung, von der er ausgegangen ist. Um meine Absicht in einem Bilde anschaulich zu machen: Ich will versuchen, aus dem ungemein verwickelten Knoten der damaligen philosophischen und geistesgeschichtlichen Lage Ihnen einige Fäden in ihrer besonderen Färbung sichtbar werden zu lassen, aus deren Ineinander sich die besondere Form der Schürzung und Lösung des Knotens durch Hegel in ihren logischen Grundmotiven begreifen läßt. Denn wie immer, so liegt auch hier in der Stellung des Problems schon das allgemeine logische Schema seiner Lösung, durch welche Hegel dann seinerseits in die problemgeschichtliche Kette als Glied eintritt.

Es liegt in der Natur dieser meiner Problemstellung begründet, daß ich mich wiederholt auf Vorrede und Einleitung werde beziehen müssen, die Hegel seiner „Phänomenologie“ vorausgeschickt hat. Während die Einleitung ein Kabinettstück einer klar, scharf und präzis formulierenden philosophischen Abhandlung ist, ist die Vorrede sehr schwer zu verstehen, weil sich in dieser Hegel mit der gesamten Problemlage seiner Zeit auseinandersetzt und dabei die Kenntnis dieser ganzen Geisteslage voraussetzt. Aber Rudolf Haym hat nicht mit Unrecht von dieser Vorrede gesagt: wer sie versteht, versteht das ganze Hegelsche System. Um dieses Vorzugs willen will ich mich trotz jenes Nachteils bemühen, Hegel selbst zu Ihnen reden zu lassen, soweit er ohne Kommentar verständlich ist. Jenem Mangel aber will ich abhelfen, indem ich Ihnen die Problemlage, die er vorfand, in

kurzen Strichen vorher skizziere. Um den Fluß des Vortrages nicht ins Stocken zu bringen, werde ich die Zitate nicht jedesmal ausdrücklich als solche kennzeichnen; Sie werden ja am Stil schon selbst herausmerken, ob Hegel zu Ihnen spricht oder ich.

Die Wahrheit eines philosophischen Systems ist eine anders begründete als die Wahrheit in irgend einer Einzeldisziplin, etwa der Anatomie. Und es ist grundfalsch, bei der Verschiedenheit philosophischer Systeme vornehmlich nach Übereinstimmung oder Widerspruch ihrer Resultate zu fragen; sie sind vielmehr zu betrachten als „die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit, die eine organische Einheit ist, in der jedes Glied seine notwendige Stelle hat, wie bei der Pflanze Knospe, Blüte und Frucht“.

Darum liegt der Hauptwert eines philosophischen Systems nicht in seinen Zwecken und Resultaten, vielmehr ist hier gerade „die Sache nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt; und das nackte Resultat ist der Leichnam, den die Tendenz hinter sich gelassen hat.“

Demgegenüber ist die richtige Art der philosophischen Befassung mit einer Sache, „in ihr zu verweilen und sich in ihr zu vergessen, sich ihr voll und ganz hinzugeben“. Nicht auf Beurteilen und Absprechen kommt es an, sondern auf Erfassung der Sache, wie sie in sich selbst beschaffen ist in dem ganzen Reichtum ihrer inhaltlichen Bestimmungen. Erst dann kann „der Ernst des Begriffs in ihre Tiefe steigen“.

Nur durch ein solches Verhalten kann es gelingen, die Philosophie zum Range einer Wissenschaft zu erheben. Das aber muß das Ziel alles philosophischen Bemühens sein; denn „die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System sein“.

Mit diesen Gedanken beginnt Hegel seine Vorrede. Ihre und der Einleitung Aufgabe ist es, aus einer Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie heraus den Plan eines neuen Systems der Philosophie zu entwerfen. Diese Auseinandersetzung und diesen Plan,

dessen Ausführung dann natürlich die Phänomenologie selbst ist, nach Thema und Methode wollen wir nun betrachten.

I.

Als erster Teil die Auseinandersetzung. Bei ihr ist als nicht weiter zu diskutierender Ausgangspunkt vorausgesetzt: einerseits das Kantische System, anderseits das Bedürfnis nach einer einheitlichen Synthese des unausgeglichenen Gedankenreichtums desselben. Denn unter diesem Zeichen stehen alle philosophischen Bemühungen, die sich an Kant anschließen.

In diesem Bestreben stehen sich nun zwei Richtungskomplexe gegenüber, die man etwa bezeichnen kann als: 1. *die Gefühls- und Glaubensphilosophie* (eines Jacobi, der Romantiker, eines Schleiermacher); 2. *die Begriffsphilosophie*, die, von Fichte inauguriert, von Schelling fortgesetzt, Hegel zum Abschluß zu bringen sucht. Mit beiden setzt sich Hegel auseinander, dort indem er das Prinzip, hier indem er die spezifische Ausgestaltung des Prinzips bekämpft. Um diese Auseinandersetzung nun verstehen zu können, müssen wir wenigstens eine Skizze von den einzelnen Phasen jenes gewaltigen Ideenkampfes, von dessen Führern und Hauptevolutionen vor Augen haben. Ich werde Ihnen zuerst die begriffsphilosophische Linie vorführen, nicht allein deshalb, weil diese die mächtige Oberströmung bildet, neben der die andere Linie eben nur nebenher läuft, sondern auch deshalb, weil diese in Schellings letzter Entwicklungsphase sich unmittelbar mit der andern Linie berührt, so daß deren Darstellung da bequem anknüpfen kann. *In beiden Darlegungen werde ich mich natürlich darauf beschränken, die zum Verständnis Hegels wichtigen Momente hervorzuheben.* Daran sollen sich dann die Ausführungen Hegels zu dieser Philosophien reihen, die mit Bekämpfung der Gefühlsphilosophie beginnen. Seine Darlegungen zur Begriffsphilosophie seiner Zeit werden dann unmittelbar zu dem systematischen Teile dieses Vortrags überleiten, der Ihnen zuerst das Grundprinzip der Hegelschen Philosophie und die sich aus ihm ergebende Methode, und dann die spezielle Aufgabe der Phänomenologie vorführen soll, mit der ja Hegel selbst als ein Glied in die begriffsphilosophische Entwicklung eintritt.

1. Kant hatte es unternommen, die Grundstruktur des „Bewußtseins überhaupt“, d. h. der Vernunft, und zwar zunächst der nenschlichen, herauszustellen, um von dieser Einsicht aus alle Erkenntnis, von der Erkenntnis aus dann aber alle Gegenstände derselben n ihrer Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit begreiflich zu machen. Bei der Kantischen Lösung blieb aber ein Riß zwischen theoretischer ınd praktischer Vernunft, der sich besonders beim Ding-an-sich-Begriff zuspitzte, und den der Primat der praktischen Vernunft, so wie Kant ihn faßte (mit seiner Postuliermethode), ebensowenig ganz zu schließen vermochte, als die ästhetisch-teleologische Synthese der „Kritik der Urteilskraft“. Hier setzt nun Fichte ein, um, wie er selbst sagt, den Punkt zu finden, „der Denken und Wollen in Eins vereinigt und Harmonie in mein Wesen bringt“. Diesen findet er dadurch, daß er 1. den Ding-an-sich-Begriff zerstört, und 2. dem Primat der praktischen Vernunft seine denkbar größte Ausdehnung gibt: diese bestimmt jetzt auch das Erkennen, indem auch dieses als ein wertgetragenes Handeln begriffen wird. Der Begriff des Sollens — damit aber auch, was für Hegels Gegensatz zu ihm wichtig ist, derjenige rastlosen Handelns und Strebens ohne Ende — wird von Fichte zum Zentralbegriff der ganzen Philosophie gemacht.[2]) Nach ihm ist der Grund aller Wirklichkeit in dem Ideal zu suchen, dem sie sich n unendlichem Streben annähert. Daraus aber ergibt sich eine durchaus einheitliche Methode für die ganze Philosophie: es ist diejenige der teleologischen Dependenz, gemäß der alle einzelnen Formen des Bewußtseins zu begreifen gesucht werden als notwendige Mittel für notwendige, in der Vernunft selbst begründete Aufgaben (objektive Zwecke). Damit ist dann aber weiterhin notwendig ein Dualismus statuiert, da alles Sollen einen Sinn nur hat aus dem Widerspruch zwischen der Aufgabe und dem Material, an, in und mit dem sie erfüllt werden soll. Daraus resultiert ferner — der zweite für Hegel wichtige Punkt — unmittelbar der Dreitakt der dialektischen Methode, d. h. der Weg zum Ziel besteht immer und überall in dem Fortschritt von der Aufgabe über ihren Widerpart zu einer Synthese beider, die dann wieder eine Antithese und eine neue Synthese fordert, und so fort.

Fichtes Lehre ist, wenn man will, Metaphysik, aber eine

²) Die spätere Entwicklung Fichtes bleibt hier außer Betracht.

Metaphysik ohne Ding-an-sich; die ontologische Seins-Zwei heit der Welt ist weggefallen: es gibt nur die eine von uns erlebt Welt. Deren einheitliche Erfassung in der Vernunft erfüllt die Auf gabe, die alle Metaphysik lösen wollte. Aber wohlgemerkt: da Grundprinzip von Fichtes Philosophie liegt in der praktische Vernunft. Das mag von Fichte für vorliegenden Zweck genügen.

Wir kommen zu Schelling. Daß Fichte in seiner ganze Philosophie auf dem Standpunkte der praktischen Vernunft stand bewirkte bei ihm, daß ihn die Natur nur interessierte in ihrem Zu sammenhang mit dem sittlichen Handeln des Menschen; er fragt nu nach dem Sinn, den sie für die Gesamtanschauung des Mensche als eines sollenden und handelnden Wesens hat. Eine eigentlich Naturphilosophie, die die Natur in ihren eigenen Zu sammenhängen zum Objekt macht, lag ihm, auch schon nac seinem Bildungsgange, fern; ihn interessiert nur die Deduktion ihre Notwendigkeit für und durch die praktische Vernunft. Hier setz nun ergänzend Schelling ein, der sich während seiner Studien auc eingehend mit Naturwissenschaft, wie sie zu seiner Zeit doziert wurde befaßt hatte. Er geht dabei zunächst von Fichtes „Wissenschaftslehre aus, will nichts anderes geben als die Ausfüllung einer Lücke in de selben. Die in dieser gegebenen Prämissen für eine Naturphilosophi aber sind folgende: Die Natur ist als die Gesamtheit der anscheinen gegebenen Einzeldinge transzendentalphilosophisch zu begreifen a Urpositionen der produktiven Einbildungskraft zum Zwecke der Pflich erfüllung. Da aber diese Einbildungskraft nicht die individuell möglicherweise willkürlich verfahrende sein kann, sondern der übe individuellen Vernunft angehört, muß die Gesamtheit dieser U positionen = Naturdinge und Naturvorgänge, Vernunftcharakter habe Das aber bedeutet: Sie müssen einen zweckvoll in sich geordnete Zusammenhang, ein System, bilden. Das ist soweit genau die Ei sicht, die sich in der transzendentalen Analytik von Kants „Kriti der reinen Vernunft" mit ihren Kategorien und Grundsätzen begründe Während aber Kant dieses System der Natur, sofern es strenge Wisse schaft sein soll, ausdrücklich auf die kausal-mechanische Auffassu beschränkte, die teleologische Betrachtung dagegen bloß als ein – möglicherweise vernunftnotwendiger — Glauben, aber auf jeden Fa kein Wissen im strengen Sinne, gelten ließ, mußte nun, nach der Au dehnung des Primates der praktischen Vernunft auch auf das Gebi

des Erkennens, dieser Naturzusammenhang seinen transzendentalen Sinn empfangen in Rücksicht auf das letzte Ziel eben dieser praktischen Vernunft. Dies Ziel aber ist nach der auf der Wissenschaftslehre fußenden Sittenlehre Fichtes: das sittliche Handeln aus Freiheit um des sittlichen Handelns willen. Soll nun hiermit die Natur in Verbindung gebracht werden, so kann dies gemäß der beherrschenden Grundkategorie der teleologischen Dependenz nur so geschehen, daß sie daraufhin betrachtet wurde, ob sie für diesen Zweck ein notwendiges Mittel darbiete. Was aber ist die notwendige Vorbedingung dafür, daß sittlich gehandelt werde? Antwort: Es müssen selbstbewußte Subjekte da sein, die dies als ihre Pflicht empfinden. Damit aber ergibt sich: Die Natur muß transzendentalphilosophisch aufgefaßt werden als ein organisches System von Kräften, das auf Hervorbringung von menschlichem Leben und Bewußtsein abzielt.

Die Ausführung dieses naturphilosophischen Grundprinzips durch Schelling in bezug auf die einzelnen Naturphänomene ist vielfach willkürlich und läßt sich durch ganz äußere Analogien leiten. Ich werde später[3]) eine polemische Bemerkung Hegels gegen dieselbe vorlesen, der selbst aber nichtsdestoweniger in seiner eigenen Naturphilosophie von der Schellings sehr abhängig ist. Es trat also bei Schelling vor das eng an Fichte sich anlehnende „System des transzendentalen Idealismus“ als weiterer Teil seines Gesamtsystems das „System der Naturphilosophie“. Das System des transzendentalen Idealismus untersucht, wie das Ich zur Natur kommt, die Naturphilosophie umgekehrt, wie die Natur zum Ich kommt. Über diesen Dualismus strebt aber nun Schelling hinaus, und er versucht es zunächst unter dem Einfluß eines Teils der Romantiker, namentlich aber der unmittelbar an Kants Kritik der Urteilskraft anknüpfender Kunsttheorie Schillers: Die Kunst ist ihm dasjenige Verhalten des Ich, in dem jener Dualismus von Natur- und Vernunftwesen sich zur Einheit schließt. So wird ihm auf dieser Phase seiner Entwicklung die Ästhetik zur abschließenden philosophischen Disziplin, zu der sich die beiden andern philosophischen Disziplinen (Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie) gleichmäßig erheben, um in ihr ihre Einheit zu finden.

Aber immer noch ist das Subjekt der Träger aller Wirklichkeit.

---

[3]) S. 164 des Textes.

Nun aber kommt bei Schelling der entscheidende Wendepunkt, de wohl schon mit unter dem Einfluß Hegels erfolgt: das Fichtesch „Ich als Idee“ wird zu einer metaphysischen Realität, von der Sub jekt und Objekt nur zwei verschiedene Erscheinungsweisen sind Diese dritte Phase in der Entwicklung Schellings bildet sein „Identitäts system“. Seine Philosophie gab ihm bis jetzt zwei Gegenstände, di Natur und das Ich. Ihre Synthese hatte er, *vom Standpunkt des Subjekts aus gesehen*, in dem ästhetischen Ver halten gefunden. Aber es blieb das Problem einer *objektive* Synthese der *Gegenstände der subjektiven Verhal tungsweisen*, das Bedürfnis, ein gemeinsames Prinzip zu finder aus dem sich Natur und Ich, Objektives und Subjektives, gleicher maßen begreifen ließen. Dieses aber konnte nicht mehr das Fichtesch „absolute Ich“ sein, weil dieses für Schelling unter dem Einflu seiner eigenen Naturphilosophie allmählich aus dem überindividuelle Ich zum individuellen Ich geworden war, dem die Natur als ein selbständige Macht gegenübersteht. Der Urgrund beider mußt etwas anderes sein: Schelling nannte ihn schlechthin das Absolute er griff damit auf *Spinoza* zurück, dessen Einfluß damals durc *Herder* und *Goethe* immer größer wurde: Natur und Geis sind zwei Offenbarungen des einen Absoluten, Gottes. Dies Absolut aber wird erfaßt in der genialen Intuition, der intellektuellen Anschau ung, die, schon mit Fichtes Selbstanschauung des Ich beginnend von seinen Nachfolgern, im Gegensatz zu Kant, in immer stärkeren Maße als wirkliche Eigenschaft des menschlichen Erkennens bezeichne wurde.[4]) Bei Schelling war sie allerdings bloß ein Vorzug besonder begabter Subjekte, des Genies; wir werden gleich hören, daß Heg hiergegen opponierte und sie — umgeformt! — als wissenschaftliche also allen zugängliche Methode proklamierte. Da aber das Anschauend doch auch zugleich ein Teil des Angeschauten ist, so schaut das Abso lute sich selbst an: Subjekt und Objekt sind identisch in ihrem Wesen

Diese Identität aber ist bei Schelling die völlige Indifferenz Es ist die ungeschiedene Einheit aller Gegensätze; die entgegen gesetzten Prädikate kommen ihm gleicher Weise zu; mit ander

---

[4]) Es sei jedoch ausdrücklich bemerkt, daß dieser Begriff, infolge de anderen Gesamtproblemstellung, schließlich eine andere Bedeutung bekomm als dasselbe Wort bei Kant hat.

Worten: Es ist das absolute Nichts. Dieses Nichts aber hat die Möglichkeit der Differenzierung in Natur und Geist (Geschichte). Jedes einzelne Ding ist eine differenzierte Bestimmtheit des Absoluten und als solche eine Mischung von Natur und Geist in verschieden abgestuftem Verhältnis. Von den zwei Reihen, die sich so ergeben, hat Schelling bloß das Reich der Natur näher ausgeführt; Hegel hat es dann unternommen, auch der zweiten Entwicklungsmöglichkeit des Absoluten, der Geschichte, zu ihrem Rechte in der Gesamtweltanschauung zu verhelfen.

Unter dem Einfluß von Hegel verbindet sich dann bei Schelling mit dieser Lehre von der Entwicklungspotenz des Absoluten Platos Ideenlehre, und zwar in der neuplatonischen Form, die in den Ideen Gedanken Gottes sieht. Nunmehr ist das, was vom Standpunkte der Objekte gesehen, Differenzierungen des Absoluten sind, vom Standpunkte des absoluten Subjekts betrachtet, Ideen Gottes. War in seiner früheren Phase die Ästhetik die einheitliche Spitze des Systems, diese Einheit vom Standpunkte des Subjekts gesehen, so ist es jetzt die Religionsphilosophie. Dabei ist das Verhältnis der realen und idealen Reihe so, daß die letztere die Priorität hat: die empirische Welt der endlichen Erscheinungen ist die äußere Gestaltung des unendlichen Ideenreiches Gottes. Die Ausgestaltung dieses letzten Gedankenganges, die Lösung des hier liegenden Problems, wie das Herausfließen des Endlichen aus dem Unendlichen begrifflich zu begreifen sei, ist die Aufgabe Hegels.

2. Wir haben die begriffsphilosophische Linie bis zu dem Punkte verfolgt, wo Hegel in sie eingreift. Werfen wir nun noch einen Blick auf die gefühlsphilosophische Strömung. Wir können uns hier kürzer fassen, weil Hegel aus dieser keine positiven Momente übernommen hat, sondern in schroffer Opposition zu ihr steht.

Auch hier können wir noch bei Schelling bleiben. Die Frage, bei der wir ihn verlassen haben, weil es auch die Frage Hegels ist, lautet: Wie geht die Welt aus Gott hervor? Hegel gibt, wie wir sehen werden, auf sie eine rein begriffliche Antwort. Ganz anders Schelling: Er sucht sie zu lösen durch eine Verschmelzung von Religion und Philosophie. Seine Antwort lautet völlig irrational: Das Heraustreten der Ideen aus Gott ist ein Abfall von ihm, der aus seinem Wesen nicht zu begreifen ist; es ist eine undeduzierbare Urtatsache. Und diese Urtatsache nennt Schelling Sündenfall, und faßt dem-

gemäß jetzt die ganze Weltentwicklung als Sühne dieses Abfalls, als Rückkehr zu Gott.

Mit diesem Irrationalismus ist ein ungemein interessanter Punkt in der nachkantischen Entwicklung berührt, den ich gleich in der klaren Form angeben will, in der ihn Medicus formuliert hat: es handelt sich um die Frage nach einem „für das (endliche) Bewußtsein dunklen Gebiet innerhalb der Vernunft selbst“[5]).

Darüber folgendes: Die pragmatische Notwendigkeit der Ideenentwicklung aus Kants Gedankenmassen heraus führte in ihrem Hauptstrome zu einer immer stärkeren Rationalisierung der Wirklichkeit: es soll schließlich alles restlos in Begriffe der Vernunft aufgelöst werden. Aber all diese Systeme müssen Halt machen vor einem Letzten, das sie nicht mehr rational begreifen können, weil es sich bloß noch erlebend fassen läßt. Das war bei Kant darin zum Ausdruck gekommen, daß er erklärt hatte: für die Vernunft ist der Erfahrungsstoff ein Gegebenes; das ist, wie besonders Maimon betont, der tiefste Sinn der theoretischen Seite seiner Lehre vom Ding-an-sich: sie drückt aus, daß für uns eine inhaltliche Grenze des Begreifens bleibt, ein letztes Inhaltliches, von dem man nur noch das vorkritische Wort Kants aussagen kann: Est; hoc et concepisse et dixisse sufficit! Und nichts anderes besagt doch wohl auch bei Fichte der Begriff der Urposition der Empfindungen: Sie sind in ihrem Inhalt eben einfach da, sind die bloß erlebend faßbare Inhaltlichkeit des Wirklichen. Die Transzendentalphilosophie vermag aus dem Primat der praktischen Vernunft heraus wohl zu sagen, was sie für einen Sinn haben, d. h. wozu sie da sind, aber nicht ihr elementares Daß und Was begreiflich zu machen.

Hier setzen nun eine Reihe von Denkern mit ihrer Kritik am kritischen Idealismus ein, indem sie gegen dessen Allvernünftigkeit protestieren. Diese Richtung umfaßt eine Menge von Persönlichkeiten, deren Anschauungen im einzelnen ganz große Differenzen zeigen, auch nach der prinzipiellen Seite. Nur durch eine weitgehende Abstraktion ist es möglich, sie zum Zwecke unserer Problemstellung zusammenzufassen, indem ich mich eben darauf beschränken muß, die ihnen gemeinsamen Momente hervorzuheben, gegen die Hegel

[5]) Vgl. F. Medicus „Fichte“ in „Große Denker“ (herausg. von E. von Aster), Bd. II, S. 160.

sich wendet. Diese aber scheinen mir im folgenden zu liegen: 1. In der Betonung des Gefühls als bestimmendem Grundprinzip der philosophischen Gesamtanschauung, und zwar einerseits des ästhetischen, wie bei den Romantikern, anderseits des religiösen, wie bei Schleiermacher; 2. damit zusammenhängend, in der (eben erwähnten) Betonung der Irrationalität des wirklich Wirklichen, wie bei dem „Glaubensphilosophen“ Jacobi. Mit letzterem Punkte berühren sich dann, eigentümlicher aber begreiflicher Weise, empiristische Einwände von seiten der Männer der empirischen Einzelwissenschaften, denen ihr Stoff unter den Händen „zu Vernunft zu verdampfen droht“.

Was nun zuerst Jacobi anlangt, so ist er durch und durch Gefühlsmensch: Das Gefühl beherrscht bei ihm alles, ist ausschlaggebender Faktor in allen Fragen. Dabei ist er erfüllt von dem philosophischen Streben nach Erfassung des unendlichen Weltinhaltes. Aber hierbei steht es ihm eben von vornherein unerschütterlich fest, daß dies nur durch das ursprüngliche Gefühl (Rousseau!) geschehen könne; nur dieses sei imstande, das Unbedingte, die übersinnliche Welt, zu erfassen; das unbedingte Sein sei nie zu beweisen — schon dies Verlangen sei ein unsinniges! —, sondern nur unmittelbar zu erfühlen: Es ist kein Objekt des Wissens, sondern nur ein Gegenstand des Glaubens. Solcher Gegenstände des unmittelbar in sich selbst gewissen Glaubens aber gebe es, genauer zugesehen, zwei: das sinnlich Wahrnehmbare und das Übersinnliche. Nur letzteres aber interessiert eigentlich Jacobi: die einzige Geltungsinstanz für Erfassung desselben liege im individuellen Gefühl; die gefühlserfüllte Individualität allein sei der Grund aller Gewißheit.

Diese Betonung der Individualität ist der Punkt, der Jacobi mit den Romantikern verbindet. Sie knüpfen (mit Schiller, mögen sie sich persönlich auch von diesem noch so weit entfernen) an Kants „Kritik der Urteilskraft“ (erster Teil) und damit an das ästhetische Gefühl als das vereinheitlichende Prinzip des Lebens an. „Gefühl ist alles.“ Von da aus wird aber dann sehr rasch bei ihnen das ästhetisch fühlende Individuum alles, nicht ohne starken Einfluß der mißverstandenen Ichlehre Fichtes. Es bildet sich der Kultus des Genies aus, wie er vorbildlich in Friedrich Schlegel hervortritt, dessen Moral in der schrankenlosen Willkür des allein auf sich selbst stehenden individuellen Ichs gipfelt, das auf nichts außer sich Rücksicht zu nehmen, nur sich auszuleben hat.

Zum Schlusse muß hier auch noch *Schleiermacher* erwähnt werden.[6]) Er knüpft direkt an Kant an. Die letzte Synthese für dessen Dualismus wäre die Erkenntnis der Gottheit. Dies „Ideal der Vernunft", die „theologische Idee", ist aber bei Kant bloß eine in ihrem Sinn und Inhalt *wissenschaftlich-konstitutiv* nicht erkennbare, nur regulative Richtlinie unseres Wissens und Handelns. Hier sucht Schleiermacher weiter zu kommen: unerkennbar allerdings ist die Gottheit, aber sie ist erfühlbar. In diesem Gefühl begründet sich das Wesen aller Religion, die deshalb von der Moral und der Erkenntnis gleichmäßig unabhängig ist. Die Religionsphilosophie ist die Lehre nicht von Gott, sondern vom religiösen Gefühle. *Sie ist die Wissenschaft, die sich dadurch, daß sie sich jenes Gefühls Voraussetzungen klar macht, den Inhalt des subjektiven Gefühls objektiv macht.* Für die *theoretische* Vernunft ist sonach Gott das schlechthin Unerkennbare, die absolute Indifferenz, über die *wissenschaftlich* schlechterdings nichts ausgesagt werden kann.

II.

Unser historischer Gang ist zu Ende. Schauen wir nun zu, wie sich Hegel zu den entwickelten Geistesströmungen stellt.

1. Er setzt sich zunächst *mit der Gefühls- und Glaubensphilosophie* auseinander und sucht sich diese Erscheinung der zeitgenössischen Philosophie nach ihren Ursachen und ihrem Sinn klar zu machen. Er sieht in ihr — zweifellos mit Recht — eine typische Erscheinung in der Entwicklung des Menschheitsgeistes: Der Menschengeist ist an seinem Anfange eingeschlossen in einen sozialpsychischen Gesamtzusammenhang. Das Individuum taucht mit seinem Denken, Fühlen und Wollen vollkommen unter in die Apperzeptionsmassen seines Volkes und seiner Zeit. Mit dem erwachenden und erstarkenden Selbstbewußtsein aber löst sich allmählich der individuelle Geist von dem Banne der allgemeinen Meinung, er „ist über das substanzielle Leben, das er sonst im Elemente

---

[6]) Ich rufe in Erinnerung, daß ich mich durchgängig beschränke auf Hervorhebung nur derjenigen Momente, die mir zum Verständnisse Hegels wichtig erscheinen.

des Gedankens führte, hinaus". Er übt nun Kritik und verfällt dabei meist in „das andere Extrem der substanzlosen Reflexion", in der die gesamten bisherigen Anschauungen zersetzt werden. (Man denke etwa an die Zeit der Sophistik in Athen.) Da kommt die Erwachung und Ernüchterung, die Einsicht, daß nun alles und jedes wankt, daß man den Boden unter den Füßen verliere. Man ruft nach einem festen Halt, und zwar geht dieser Ruf zunächst zurück in der Richtung des Alten, das man verloren hat. Man verlangt von der Philosophie in diesem Stadium nicht, daß sie „das chaotische Bewußtsein zur gedachten Ordnung und zur Einfachheit des Begriffes bringe", sondern daß sie „vielmehr die Sonderungen des Gedankens zusammenschütten, den unterscheidenden Begriff unterdrücken und das Gefühl des Wesens herstellen, nicht sowohl Einsicht, als Erbauung gewähren" soll. „Das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion und Liebe sind der Köder, der gefordert wird, um die Lust zum Anbeißen zu erwecken; nicht der Begriff, sondern die Ekstase, nicht die kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache, sondern die gärende Begeisterung soll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichtums der Substanz sein." Ein Symptom für solche Zeitströmungen seien (sind!) die gegenwärtigen philosophischen Versuche, die das Absolute nicht begriffen, sondern gefühlt und angeschaut haben möchten.

Damit verbinde sich als zweites Moment die Richtung dieser Strömung auf das Überirdische. Während die „Zeit der Gebundenheit" sich charakterisiere durch ein Versunkensein in das Göttliche, in die, wenn man so sagen darf, „jenseitige Gegenwart" (man denke an das Mittelalter), hafte das „zerrissene Bewußtsein" mit all seinen Interessen am Irdischen; darum müsse natürlich die philosophische Richtung, die von diesem zu jenem Zustand zurückstrebe, auch wieder mit aller Macht auf das Göttliche hinweisen, sich in Ekstase zu ihm erheben.

Aber all diese Bemühungen sind nach Hegel falsch und verderblich. Der richtige Weg, der allein zu einer neuen, bleibenden Synthese führen könne, sei allein der der Wissenschaft. „Wer nur Erbauung sucht, wer die irdische Mannigfaltigkeit seines Daseins und des Gedankens in Nebel einzuhüllen und nach dem unbestimmten Genusse dieser unbestimmten Göttlichkeit verlangt, mag zusehen, wo er dies findet; er wird leicht selbst sich etwas vorzuschwärmen

und damit sich aufzuspreizen die Mittel finden. Die Philosophie aber muß sich hüten, erbaulich sein zu wollen.“ „Wie es eine leere Breite gibt, so auch eine leere Tiefe, wie eine Extension der Substanz, die sich in endliche Mannigfaltigkeit ergießt, ohne Kraft sie zusammenzuhalten, so eine gehaltlose Intensität, welche, als lautere Kraft ohne Ausbreitung sich haltend, dasselbe ist, was die Oberflächlichkeit.“

Der Begriff allein sei das Mittel, zu festen Anschauungen zu gelangen. Zu ihm sei aber auch alle Anstrengung begrifflich wissenschaftlichen Denkens erfordert. Hier genüge weder der sogen. gesunde Menschenverstand, noch die Genialität.

Was zunächst den ersteren anlangt, so kommt er über triviale Wahrheiten nicht hinaus, für deren Bedeutsamkeit er aber immer bereit ist, mit den Phrasen von der „Unschuld des Herzens“ und der „Reinheit des Gewissens“ einzutreten. Hält man ihm die Unbestimmtheit oder Schiefheit seiner Ansichten vor, so hilft er sich so, daß er gereizt einfach erklärt, seine Behauptungen seien „ausgemachtermaßen“ richtig, alles andere sei „Sophisterei“. Hilft auch dies nicht, so beruft er sich auf das innere Orakel seines Gefühls und erklärt, „daß er dem weiter nichts zu sagen habe, der nicht dasselbe in sich finde und fühle“. Hiermit aber tritt er die Wurzel der Humanität mit Füßen. „Denn die Natur dieser ist, auf die Übereinkunft mit andern zu dringen, und ihre Existenz besteht nur in der zustande gebrachten Gemeinsamkeit der Bewußtseine.“

Ganz anders verhält es sich mit den Aposteln der Genialität. „Macht sich jener gemeine Weg im Hausrocke, so schreitet hier das Hochgefühl des Ewigen, Heiligen, Unendlichen im hohepriesterlichen Gewande einher — einen Weg, der vielmehr schon selbst das unmittelbare Sein im Zentrum, die Genialität tiefer origineller Ideen und hoher Gedankenblitze ist. Wie jedoch solche Tiefe noch nicht den Quell des Wesens offenbart, so sind diese Raketen noch nicht das Empyreum. Wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht ist nur in der Arbeit des Begriffs zu gewinnen. Er allein kann die Allgemeinheit des Wissens hervorbringen, welche weder die gemeine Unbestimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menschenverstandes, sondern gebildete und vollständige Erkenntnis, noch die ungemeine Allgemeinheit der durch Trägheit und Eigendünkel von Genie sich verderbenden

Anlage der Vernunft, sondern die zu ihrer einheimischen Form gediehene Wahrheit, — welche fähig ist, das Eigentum aller selbstbewußten Vernunft zu sein."

Diesen beiden Arten zu philosophieren stellt Hegel sein begriffliches Philosophieren gegenüber, von dem er behauptet, daß es Wissenschaft im strengen Sinne, kein esoterisches Besitztum einiger Einzelner sei, daß es also jedem vernünftigen Wesen vermittelt werden könne. Bevor er aber das Grundprinzip dieses Philosophierens entwickelt, setzt er sich zunächst auseinander mit demjenigen Grundprinzip der Philosophie, das Schelling in seinem Identitätssystem aufgestellt hatte, mit dessen Begriff des Absoluten.

Die Auseinandersetzung wird folgendermaßen eingeleitet: „Die Wissenschaft, die erst beginnt und es also noch weder zur Vollständigkeit des Details noch zur Vollkommenheit der Form gebracht hat, ist dem Tadel darüber ausgesetzt. Aber wenn dieser ihr Wesen treffen soll, so dürfte er ebenso ungerecht sein, als es unstatthaft ist, die Forderung jener Ausbildung nicht anerkennen zu wollen. Dieser Gegensatz scheint der hauptsächlichste Knoten zu sein, an dem die wissenschaftliche Bildung sich gegenwärtig zerarbeitet, und worüber sie sich noch nicht gehörig versteht. Der eine Teil pocht auf den Reichtum des Materials und die Verständlichkeit, der andere verschmäht wenigstens diese und pocht auf die unmittelbare Vernünftigkeit und Göttlichkeit. Wenn auch jener Teil, es sei durch die Kraft der Wahrheit allein oder auch durch das Ungestüm des andern zum Stillschweigen gebracht ist, und wenn er in Ansehung des Grunds der Sache sich überwältigt fühlte, so ist er darum in Ansehung jener Forderungen nicht befriedigt; denn sie sind gerecht, aber nicht erfüllt. Sein Stillschweigen gehört nur halb dem Siege, halb aber der Langeweile und Gleichgültigkeit, welche die Folge einer beständig erregten Erwartung und nicht erfolgten Erfüllung der Versprechungen zu sein pflegt." Sie sehen, m. D. u. H., das Problem, das Hegel beschäftigt, ist genau das, welches sich uns am Schlusse der Ausführung über die historische Entwicklung der begriffsphilosophischen Richtung ergeben hat, nämlich: Wie kommen die Einzeleinsichten mit dem philosophischen Grundprinzip zu einer Einheit zusammen? Zur Lösung der Frage weist nun Hegel zunächst das Unzureichende an dem Schellingschen Begriff des Absoluten nach: Dieser Begriff sei

absolut leer und tot. „Irgend ein Dasein, wie es im Absoluten ist betrachten, besteht hier in nichts anderem, als daß davon gesagt wird es sei zwar jetzt von ihm gesprochen worden, als von einem Etwas im Absoluten jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin se alles eins.“ Mit andern Worten: Dies Absolute ist „die Nacht, worin wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, es ist die Naivität der Leere an Erkenntnis!“ Mit diesem Formalismus sei nicht weite zu kommen, bis das Erkennen der absoluten Wirklichkeit sich übe seine Natur vollkommen klar geworden sei, bis ein Prinzip gewonnen aus dem Form und Inhalt des Wirklichen sich gleichermaßen begreifen ließe. „Es[7]) ist mit solchem Formalismus derselbe Fall als mit jedem Wie stumpf müßte der Kopf sein, dem nicht in einer Viertelstund die Theorie, daß es asthenische, sthenische und indirekt asthenisch Krankheiten und ebenso viele Heilpläne gebe, beigebracht, und de nicht, da ein solcher Unterricht noch vor kurzem dazu hinreichte aus einem Routinier in dieser kleinen Zeit in einen theoretische Arzt verwandelt werden könnte? Wenn der *naturphilosophische* Formalismus etwa lehrt, der Verstand sei die Elektrizität oder das Tier sei der Stickstoff, oder auch gleich dem Süd oder Nor u. s. f., oder repräsentiere ihn, so nackt wie es hier ausgedrückt ist oder auch mit mehr Terminologie zusammengebraut: so mag übe solche Kraft, die das weit entlegen Scheinende zusammengreift und über die Gewalt, die das ruhende Sinnliche durch diese Verbindung erleidet und die ihm dadurch den Schein eines Begriffs erteilt die Hauptsache aber, *den Begriff selbst oder die Bedeutung der sinnlichen Vorstellung*, auszusprechen erspart, — es mag hierüber die Unerfahrenheit in ein bewunderndes Staunen geraten, darin eine tiefe Genialität verehren, sowie an de Heiterkeit solcher Bestimmungen, da sie den abstrakten Begriff durch Anschauliches ersetzen und erfreulicher machen, sich ergötzen un sich selbst zu der geahndeten Seelenverwandtschaft mit solchem herrlichen Tun glückwünschen. Der Pfiff einer solchen Weisheit ist so bald erlernt, als es leicht ist, ihn auszuüben; seine Wiederholung wird wenn er bekannt ist, so unerträglich, als die Wiederholung einer ein gesehenen Taschenspielerkunst. Das Instrument dieses gleichtönige

[7]) Das hier folgende Zitat war oben S. 154 gemeint; es illustriere zuglei Diktion und Stil Hegels und die humorvolle Überlegenheit seiner Polemisie weise.

Formalismus ist nicht schwerer zu handhaben, als die Palette eines Malers, auf der sich nur zwei Farben befänden, etwa Rot und Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein historisches Stück, mit dieser, wenn eine Landschaft verlangt wäre. — Es würde schwer zu enstcheiden sein, was dabei größer ist, die Behaglichkeit, mit der alles, was im Himmel, auf Erden und unter der Erden ist, mit solcher Farbenbrühe angetüncht wird, oder die Einbildung auf die Vortrefflichkeit dieses Universalmittels; die eine unterstützt die andere. Was diese Methode, allem Himmlischen und Irdischen, allen natürlichen und geistigen Gestalten die paar Bestimmungen des allgemeinen Schemas aufzukleben und auf diese Weise alles einzurangieren, hervorbringt, ist nichts geringeres als ein „sonnenklarer Bericht" über den Organismus des Universums, nämlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen, oder den Reihen verschlossener Büchsen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht, die so deutlich als das eine und das andere ist, und die, wie dort von den Knochen Fleisch und Blut weggenommen, hier aber die eben auch nicht lebendige Sache in den Büchsen verborgen ist, auch das lebendige Wesen der Sache weggelassen hat. — Daß sich diese Manier zugleich zur einfarbigen absoluten Malerei vollendet, indem sie auch, der Unterschiede des Schemas sich schämend, sie als der Reflexion angehörig in der Leerheit des Absoluten versenkt, auf daß die reine Identität, das formlose Weiße, hergestellt werde, ist schon bemerkt worden. Jene Gleichfarbigkeit des Schemas und seiner leblosen Bestimmungen und diese absolute Identität und das Übergehen von einem zum andern ist eines gleich toter Verstand als das andere und gleich äußerliches Erkennen."

2. Nachdem sich Hegel so mit seinen philosophierenden Zeitgenossen auseinandergesetzt hat, geht er nun daran, diesen falschen oder unzulänglichen Bestrebungen seinen neuen Versuch gegenüber zu stellen. Ich will mich bemühen, Ihnen die Grundanschauungen, von der aus Hegel an die „Phänomenologie des Geistes" herantritt, an folgenden 3 Punkten klar zu machen:

a) Substanz und Wahrheit,

b) die dialektische Methode,

c) Räsonnieren und Begreifen,

und werde Ihnen dann als Abschluß

d) die Aufgabe der Phänomenologie zusammenfassend formulieren.

In der Einleitung der Phänomenologie gibt Hegel eine von seinem Standpunkte aus ungemein scharfsinnige Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie. Sie trifft Kant deshalb nicht, weil sie gerade davon als einem Zugestandenen ausgeht, was Kant zum Problem macht, nämlich daß das Ideal des wissenschaftlichen Erkennens die Erfassung der absoluten Realität sei. Aber item: man lernt wenigstens daraus, wie Hegel sein System und dessen Prinzip meint. Ich glaube, man kann das sehr einfach formulieren.

Hegel geht von einer doppelten Überzeugung aus, nämlich: 1. daß wir tatsächlich das letzte Wesen der Dinge zu erkennen vermögen. Er hat an der Hand der griechischen Philosophie den „Mut zur Wahrheit" zurückgewonnen; er ist von der Überzeugung getragen, daß das Universum nicht die Kraft besitze, sich dem Erkenntnisstreben gegenüber verschlossen zu halten. Das ist das eine. Und er setzt 2. voraus, daß das, was dies Wahrheitsstreben erfasse, eo ipso (nicht das „Ding-an-sich" — das hat Fichte endgültig gestrichen — wohl aber) das „An-sich der Dinge" sei.

Von diesen zwei Prämissen aus kommt nun Hegel auf folgende Weise zu seinem Grundprinzip. Er kann sich natürlich nicht verhehlen, das daß An-sich der Dinge nicht „als solches" in unser Bewußtsein hineinspaziert, sondern daß es zu diesem Zwecke ein An-sich „für uns" geworden sein muß. Wie aber kann nun dieses „Für-uns" trotzdem wahr, d. h. „an sich" sein? Die Antwort ergibt sich bei Hegel so: Das „Für-uns" ist dann zugleich das „An-sich", wenn das An-sich zugleich ein „Für-uns" ist, d. h. wenn jenes desselben Wesens ist, wie dieses. Nun ist dieses Bewußtsein, also muß auch jenes Bewußtsein sein. Hier kommt die Kantische Einsicht zum Vorschein, daß ein Erkennen nur möglich ist gegenüber „möglichem Bewußtseinsinhalt." Wodurch wird nun aber Bewußtseinsinhalt zu Erkanntem, zu Wahrem? Antwort: Dadurch, daß er gemäß den logischen Gesetzen, denen alles Denken, sofern es Erkennen sein will, untersteht, bearbeitet wird. Das ist wieder eine Kantische Einsicht: Alle Denkgegenständlichkeiten sind Produkte des logischen Denkens, sind Funktionen (im mathematischen Sinne) der erkennenden Vernunft. Hegel will nun aber ausgesprochenermaßen über diese Kantische Position noch hinausgehen, indem er

die logische Konstituiertheit zugleich auch in den Objekten, in dem Bewußtseins*inhalt*, gesetzt sein läßt. Auch hierin liegt noch ein Kantisches Moment: *Die Notwendigkeit der Annahme einer Angepaßtheit des Inhalts an die Formen der Vernunft.* Nur daß Hegel den bloßen Postulatscharakter des „Postulats der Begreiflichkeit der Natur" (wie es die „Kritik der Urteilskraft" hat) abstreift. Also: Das „Für-uns" kann wahr, d. h. „an sich" sein, wenn das An-sich seinem Wesen nach dasselbe ist, wie das „Wir" in dem „Für-uns". Nun ist uns unser Wesen als erkennende Subjekte bekannt: Es ist das Fehlen von aller individuellen Willkür und das durchgängige Gebundensein an die logischen Gesetze. Dann aber kann auch das An-sich der Dinge nicht anderer Art sein: es muß logische Vernunft sein; *Erkennen der Sache ist Befolgung der Logik der Sache.* Fazit: Das An-sich der Dinge ist die reine logische Vernunft selbst. Die Welt ist, ihrem letzten reinen Wesen nach, durchaus rationalistisch, ist panlogistisch.

Betrachten wir nun dies Grundprinzip etwas näher, so zeigt sich zunächst ein durchgängiger Parallelismus von Denken und Sein: alles was ist, ist vernünftig, und: alles was vernünftig ist, ist. Was auf der subjektiven Seite gilt, gilt genau so auf der objektiven, und umgekehrt; ja, beides ist in seinem letzten Wesen eins: Substanz, Subjekt, Wahrheit ist ein und dasselbe.

Man braucht nicht viel Philosophiegeschichte zu kennen, daß einem hier *Spinoza*, auf den ich ja auch schon oben bei Schelling verwiesen habe, einfällt mit seiner Allsubstanz und den Parallelattributen der Ausdehnung und des Denkens, der beständigen Korrelation des esse und concipi. Aber ein fundamentaler Unterschied darf nicht verkannt werden: dort ist die Gottheit ein toter Mechanismus, ja nur ein „mos geometricus", hier dagegen ein lebendiger Organismus, Dynamismus, Logismus. Dort „*geschieht*" alles bloß, hier dagegen „*lebt* die Vernunft", indem sie sich auswirkt als der ἀείζωος λόγος (Heraklits), als die „lebendige Wahrheit".

Damit hängt als weiterer Unterschied zusammen: Dort ist die Substanz ein leeres *wertindifferentes* Gefäß, hier ein an Entwicklungsmöglichkeiten unendlich reiches lebendiges *Vernunft*prinzip. Besteht hierin zugleich der Unterschied zu Schellings absoluter Indifferenz, so begründet sich darin anderseits

die Verwandtschaft, ja Abhängigkeit von Fichte; denn dessen Ich als Idee hatte auch diesen unerschöpflichen Inhalt des Strebens und Wirkens besessen. Nur daß hier bei Hegel dieser Träger alles Werthaften und Grund aller Wirklichkeit, die diesen Namen verdient, keine bloße Idee im Sinne von Ideal ist (wie es nach Hegels Meinung bei Fichte der Fall war), sondern der „Geist" sich als das absolute Realität besitzende Traggerüst alles Wirklichen präsentiert. Die Begriffe (dialektische) „Idee" und „logische Möglichkeitsbedingung", die Kant auseinanderhält, sind nach Hegel ein und dasselbe.

Da dieser absolute Weltgeist aber Leben ist, alles Leben aber in einem Sich-Auswirken besteht, ist dies Urprinzip rastlose Selbstbewegung. Hier kommt die platonische Idee in der aristotelischen Umformung zur Entelechie zum Vorschein. Hegel gebraucht ungemein häufig das Wort „Moment": Gemeint ist selbstredend movimentum = bewegende Kraft, Tendenz, Zielstrebigkeit, forma substantialis. Dies Leben ist, eben weil es das Leben der Vernunft ist, von Zwecken geleitet: Die Weltvernunft ist zweckmäßiges Tun; „der Zweck ist das Unmittelbare, Ruhende, das Unbewegte, welches selbst bewegend ist", das *ἀκίνητον κινοῦν*, das *κινεῖ ὡς ἐρώμενον* (Platos „*ἔρως*" als Lebensprinzip des „Gottes" des Aristoteles!).

Endlich noch zwei Prädikate des Absoluten, die uns hinüberführen sollen zur Betrachtung der dialektischen Methode. Seite 14[8]) heißt es: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist." Auf der vorigen Seite 13 aber hatte es geheißen: „Das Wahre ist das Werden seiner selbst; der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfang hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist." Mag sein, daß Schelling bei solchen Stellen in Erinnerung an den scharfen Vorwurf Hegels gegen sein Absolutes als die Vereinigung aller Gegensätze etwas ironisch gelächelt hat. Und in der Tat zeigt sich hier die ungemeine Flüssigkeit der Hegelschen Grundbegriffe, die oft von Ver-

[8]) Ausgabe von Georg Lasson in der „Phil. Bibl."

schwommenheit fast nicht zu unterscheiden ist. Aber immerhin: obige beiden Sätze lassen sich vereinigen; nämlich so: da alles und jedes Vernunft ist, diese aber in verschiedenen Formen erscheint, kann die eine und dieselbe Vernunft von der einen Seite als Werden, von der andern Seite als Resultat angesehen werden.

Ich gehe nun zur Betrachtung der sogenannten dialektischen Methode über. Wir haben soeben gesehen, daß das Weltprinzip logische Vernunft ist. Alle Logik aber gründet auf dem Satze der Identität und des Widerspruchs. Sind nun die logischen Gesetze Realitätsgesetze, so muß auch der Widerspruch absolute Realität sein, d. h. im Weltprinzip muß embryonal, in nuce, sowohl die Positivität wie die Negativität enthalten sein, die beide nur aufeinander hin sinnvoll sind, und so sagt auch Hegel auf Seite 13: „Die lebendige Substanz ist als Subjekt die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen oder die entgegensetzende Verdoppelung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist.“

Diese Negativität spielt nun im Hegelschen System eine eminente Rolle. Sie ist das Mittel, durch welches die Selbstbewegung der Substanz erfolgt. Im Anschluß an Fichte (der seinerseits an Kants „artige Bemerkung“ zu der Kategorientafel, daß jeweils die dritte Kategorie die erste und zweite in sich enthalte, anknüpft) übernimmt Hegel das triadische System, wonach aller Fortschritt in der Substanz vernunftnotwendig zu denken sei als Übergang von einer Thesis über eine Antithesis zur Synthesis, in der dann jene beiden „aufgehoben“ wären, d. h. nicht mehr in ihrer früheren Existenzweise, sondern in einer höheren Daseinsform weiterlebten.

Wenn aber das logische Weltwesen sich so bewegt, muß natürlich die Wissenschaft, die ja bloß dessen „Schattenbild“ ist, sich eben so bewegen. Das ergibt sich unmittelbar aus dem Parallelismus der Welt- und der Menschenlogik, die ja im Grunde eins sind. Und so wird nun diese dialektische Methode zur wissenschaftlichen Universalmethode, zu der Form, in der später Hegel alle seine Ausführungen einkleidete. Ein allgemein bekanntes gutes Beispiel hierfür ist die Definition der Strafe als „der Negation der Negation des Rechts“: Das Recht ist die Thesis, das dieses negierende Unrecht ist die Antithesis, und dessen Negierung in der Strafe endlich ist die Synthesis.

Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß diese Methode nu
Einkleidungsform: die genialen sachlichen Einsichten Hegels hat e
nicht durch, sondern trotz dieser Methode gewonnen. In noch höheren
Grade als von Kant gilt darum von Hegel:

Wenn die Glock' soll auferstehn,
muß die Form in Stücke gehn.

Wir brauchen auf diese Trias hier nicht noch näher einzugehen
Hegel sagt selbst auf Seite 32, daß „ihre eigentliche Darstellung nich
der Phänomenologie, sondern der Logik angehört, oder vielmehr diese
selbst ist". Und ferner auf Seite 39, daß „die Natur dieser Method
in der spekulativen Philosophie, d. h. in der Logik, ihre eigentlich
Darstellung habe". Erwähnt sei bloß noch, weil es von Bedeutung
für das Verständnis der Phänomenologie ist, daß sich gemäß diesem
Dreitakt die gesamte Wirklichkeit unter transzendentalem Aspek
(wie ihn Hegel versteht) in 3 Schichten zerlegt: Das *An-sich* de
Idee gelangt über das *Für-sich* (Anderssein) der *Natur* z
dem *An-und-Für-sich* („Beisichselbstsein") des *Geistes*.

Im Anschluß hieran seien noch kurz zwei Begriffe erörtert, di
Hegel sich gegenüber stellt: *Räsonnieren und Begreifen*
Sie sind geeignet, uns zurückblickend nochmals die Eigentümlichkei
der Hegelschen Begriffsphilosophie zu vergegenwärtigen. Das *Rä-
sonnieren* ist dasjenige angeblich wissenschaftliche Denken
das den Standpunkt Hegelscher Einsicht von der Selbstentfaltung
des Logos noch nicht erreicht hat. Es ist die Freiheit von dem In-
halt und die Eitelkeit über ihn; es besteht in einem unwirklichen
*bloß formal-abstrakten Hin- und Herlaufen
der Gedanken, ohne daß sie sich in di
Sache versenkten.* „Es verhält sich gegen den auf-
gefaßten Inhalt nur negativ, weiß ihn zu widerlegen und zunichte zu
machen. Daß etwas nicht so sei, diese Einsicht ist das bloß Negative
es ist das Letzte, das nicht selbst über sich hinaus zu einem neuen In-
halt geht; sondern, um wieder einen Inhalt zu haben, muß etwas andere
irgendwoher vorgenommen werden. Es ist die Reflexion in das leer
Ich, die Eitelkeit seines Wissens." „Diese Eitelkeit drückt aber nich
nur dies aus, daß der Inhalt eitel sei, sondern auch, daß diese Eitel-
keit selbst es ist, denn es ist das Negative, das nicht das Positive i
sich erblickt."

Demgegenüber ist das *Begreifen* das adäquate Verhalte

zur Sache. Es versenkt sich in diese selbst und sucht deren immanente Logik zu erfassen, ihre reinen Selbstbewegungen, „die man Seelen nennen könnte, wenn nicht ihr Begriff etwas Höheres bezeichnete als diese". Das Begreifen vermag auch das Nichts anzusehen als ein Resultat eines Entwicklungsprozesses, das Übergangspunkt für eine neue Entwicklung ist. Im begreifenden Denken wird nicht von dem als ruhende Basis gedachten Subjekt ein Akzidens von außen her als Prädikat ausgesagt, sondern, „indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als sein Werden darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subjekt, das unbewegt die Akzidentien trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff."

Diesem Sachverhalt hat sich dann auch die sprachliche Formulierung anzupassen, indem sie dies begrifflich-logische Wesen des Gegenstandes zum Ausdruck bringt. Gelingt ihr dies, so erspart sie sich den Beweis, der bloß dem „äußerlichen Erkennen" angehört: Der Fortschritt des Gedankenganges trägt als Abbild der Weltlogik seine Gewißheit in sich selbst, bedarf keines Beweises.

Welches ist nun in dieser Grundanschauung die Aufgabe der Phänomenologie? Zur Beantwortung dieser Frage ist zu betonen, daß Hegel energisch dagegen protestiert, daß Schelling das Absolute so ohne weiteres, „wie aus der Pistole geschossen" einfach an die Spitze seiner Ausführungen stellt. Von dieser genialen Intuition des Wahren will Hegel nichts wissen. Die Wahrheit ist Gegenstand des Wissens; dann muß auch der Weg zu ihr Gegenstand des Wissens sein. Die Wahrheit ist allen vernünftigen Wesen faßbar; darum wird sie sich wohl auch erkennen lassen durch eine Betrachtung der Entwicklung dieser vernünftigen Menschheit. Bevor die Philosophie mit ihren Deduktionen aus dem obersten Prinzip beginnen kann, bedarf sie daher einer Disziplin, die den Weg zu diesem obersten Prinzip zum Gegenstand ihrer Untersuchung macht. Diese Aufgabe will die Phänomenologie erfüllen: Sie will durch eine Betrachtung des „erscheinenden Wissens" langsam aufsteigen von dem natürlichen Bewußtsein bis zur Erfassung von dessen letztem Wesen in der absoluten Substanz der logischen Weltvernunft. „Das Individuum hat das Recht zu fordern, daß die Wissenschaft, für die das reine Selbsterkennen im absoluten

Anderssein, dieser Äther als solcher, der Grund und Boden ist, ihm wenigstens die Leiter zu diesem Standpunkte reiche, ihm in ihm selbst denselben aufzeige." „Das Werden der Wissenschaft überhaupt oder des Wissens ist es, was die Phänomenologie des Geistes darstellt." „Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft." Daß aber die Beschäftigung hiermit, mit dem bloß erscheinenden Wissen, selbst Wissenschaft in prägnantem Sinne ist, ergibt sich daraus, daß sich dieser Weg als ein von innerer logischer Notwendigkeit beherrschter herausstellt, dessen Erfassung also, gemäß dem erkenntnistheoretischen Grundprinzip, selbst auch Logik, also Wissen sein muß. Die Aufgabe ist also in der Phänomenologie des Geistes nicht die, eine statisch-kritische Transzendental*philosophie*, als System, sondern die, eine dynamisch-genetische Transzendental*psychologie* als Geschichte der Wissenschaft zu schreiben, wobei aber das Wort „Wissenschaft" in dem umfassenden Sinne Hegels gemeint ist, *wo es die gesamte Menschheitskultur in sich „begreift"*.

Es handelt sich also darum, bei jeder Station des Gesamtentwicklungsprozesses des menschlichen Bewußtseins, sowohl des Einzelbewußtseins als des Menschheitsbewußtseins, zuzuschauen, was daran Vernunft ist, um so, nach Durchlaufung der gesamten sogenannten Geistesgeschichte, das vernünftige Grundwesen des gesamten Prozesses und in diesem das letzte treibende Prinzip des Weltgeschehens überhaupt zu erfassen.

Wie Sie sehen, m. D. u. H., eine ungeheure Aufgabe; in dieser Ungeheuerlichkeit gründet es, daß das Verständnis der Phänomenologie Hegels in all ihren Einzelheiten so ungemein schwer ist. Denn es wird keine Geschichte erzählt, sondern diese als bekannt vorausgesetzt, und nur jeweils — ohne zu sagen, welche historischen Phänomene gemeint sind — deren Vernunftgehalt im Zusammenhang des Ganzen herausgestellt. Diese Schwierigkeit des Verständnisses wird dann noch weiter gesteigert dadurch, daß Hegel bei seinem Versuche, hinter die transzendentalen Kulissen der Geistesentwicklung zu blicken, gar nicht scheidet zwischen individuellem und allgemeinem Bewußtsein. In Vorausnahme des „biogenetischen Grundgesetzes", in transzendentaler Vertiefung der Korrespondenz von „*Ontogenie und Phylogenie*" (hier natürlich vom Leben des *Geistes*

gemeint) wird jeweils immer das eine an dem andern gegenseitig veranschaulicht und gestützt, so daß also Psychologie, Erkenntnistheorie, Philosophiegeschichte und Kulturgeschichte fortwährend ineinandergreift, bald aus diesem, bald aus jenem Gebiete argumentiert und exemplifiziert wird.

So begreift es sich, wie ein so geistreicher und scharfsinniger Beurteiler, wie Rudolf Haym, zu dem Resultat kommen kann: Hegels Phänomenologie sei das konfuseste Werk, das je geschrieben worden sei, in dem alles und jedes durcheinander gehe.[9]) Aber dem steht das Urteil eines ebenso kompetenten Richters gegenüber, Eduard Zellers, der das Buch als eines der genialsten Werke der gesamten Weltliteratur bezeichnet, vergleichbar nur mit „Faust II. Teil“, oder mit Dantes „Göttlicher Komödie“. Die drei bedeutendsten Historiker der neueren Philosophiegeschichte: Johann Eduard Erdmann, Kuno Fischer und Wilhelm Windelband urteilen wie Zeller.

---

[9]) Vgl. R. Haym „Hegel und seine Zeit“ S. 232 ff., besonders S. 243.

X.

Die Deduktions- und Kategorienlehre Kants als Beweis für den idealen Charakter seiner Philosophie.

Von

Dr. Emil Raff.

I.

Überblicken wir die Gesamtlehre Kants, so finden wir, daß in seinen drei Hauptwerken eine für die Eigentümlichkeit des Standortes seiner Philosophie charakteristische Dreiteilung ausgesprochen wird. Während nämlich die Kritik der reinen Vernunft, indem sie logische, psychologische und metaphysische Probleme in sich befaßt, das ganze Feld des Erkenntnisvermögens begrenzt, und durch zwei wichtige Grenzbegriffe, einerseits den der Erscheinung, als dem gegenüber dem Bereiche der Erfahrungswelt unmittelbarsten Erkenntniselemente, andererseits den der transzendentalen Apperzeption, als dem letzten subjektiven Aktivitätsprinzip unserer Bewußtseinssphäre gegenüber dem transzendentalen Bereiche der geistigen Phänomene, das weite Gebiet der Subjektivität eingeengt, überschreitet die Kritik der praktischen Vernunft diese Grenzen durch Affirmation der Realität absoluter Vernunftelemente in uns, als dem Ausdrucke ethischer Apriorität. Als vermittelnde Lehre zwischen beiden, vielfach diese erst einem genaueren Verständnisse zugänglich machend, tritt die Urteilskraft als die Summe und der Inbegriff desjenigen Geistesbereiches hinzu, der die Brücke zwischen Vernunftideen und den formalistischen Prinzipien der Facultates ac actiones mentis herzustellen hat.

Betrachten wir zuvörderst das Gebiet der „reinen Vernunft“ in seiner Totalität von der sich uns darbietenden „Erscheinung“ als der empirischen Polarität bis zur absoluten Vernunftidee in ihrer immer mehr des Charakters der Bedingtheit sich entledigenden Form (transzendentale Polarität), so ist ohne weiteres klar, daß der Komplex

der seitens Kant aufgestellten kritischen Lehrmeinungen sich in aufsteigender Linie bewegt, welche mit dem Phänomenon beginnend, ohne Bedachtnahme seiner Beziehung zum Dinge an sich, bis zur Kategorie fortschreitet (psychologischer Dynamismus). Die Dialektik ist demzufolge dem immanten psychologischen Entwickelungsgange eine dynamische, welchen Standpunkt Kant jedoch nicht konsequenterweise beibehielt, was 1.) die Undeutlichkeit und schwere Verständlichkeit seines Systems bedinget, andrerseits 2.) auch dazu führen mußte, daß die in seinem Hauptwerke zu Tage tretenden zahlreichen Widersprüche die Nachkantianer und viele andere kritische Forscher dahin bringen mußte, die verschiedensten Interpretationen seinen Lehrsätzen beilegen zu müssen.

Zum zweifelsfrei klärendem Verständnisse ist es daher erforderlich, ein Resumé der Hauptpunkte mit beigefügter kritischer Erläuterung zu geben, welche Hauptpunkte in jenen Abschnitten behandelt werden, in denen die wichtigsten erkenntnismäßigen Elemente als reale Faktoren, wie der Erscheinung, Vorstellung, Begriff, synthetische Einheit der Apperzeption und Kategorie in ihren wesentlichen qualitativen Bestimmtheit, als auch in ihrer gegenseitigen Wechselbeziehung besprochen werden, das ist in der Lehre von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe und dem Abschnitte von den Kategorien, den Phänomenizis und Numenis. Und hier ist einschlägig gleich zu bemerken, daß Kant auf das zweite Moment dieses Forschungsbereiches mehr Augenmerk verwendet hat, nämlich, daß er nur die eigentliche psychologische Seite der Denkelemente mehr in ihrer gegenseitigen Relativität einer Untersuchung unterzogen hat.

Aus obiger Nomination Kantischer Lehrelemente ist ersichtlich, daß mit dem Progresse zu den jeweilig höheren, psychologischen Faktoren des Gesamtbewußtseins, bis zur Näherung an die transzendentale Idee, das Denkelement immer mehr von der Bedingtheit verliert, welche ihm in der Erscheinungsform noch immanent anhaftet, in den weiteren Weseneinheiten jedoch nur noch als Accidens zuzusprechen ist, dergestalt, daß das erkenntnismäßig früheste Element der Phänomenalität am meisten bedingt, die reine Vernunftidee als der Einheitsbegriff der rationalen Sphäre sowohl an sich die absolute Unbedingtheit zur Manifestation bringt, als auch gleichzeitig die Totalität aller Bedingungen in objektiv einheitlicher Form unter sich begreift: mithin im Entwicklungsgange der Erkenntnismodi

die Einzeldarbietung der Sinnenwelt sich in der subjektiven Sphäre immer mehr der ihr, — ob an sich oder durch andere Umstände herbeigeführt — zukommenden Eigenart, der Individuation entlediget, um im Felde des Bewußtseins aufwärts schreitend, zur Selbstdiremtion im Generativen und Abstraktiven der Idee zu gelangen.

So bewegt sich auf obig beschriebene Weise die Dialektik nur in Gemäßheit einer durchaus rationalistischen Beweisführung; denn der einzelnen in der Sinneswelt uns sich darbietenden Form ist damit das Moment absoluter Selbständigkeit genommen und ihre Position vom Bewußtsein abhängig gemacht; sie wird als ens rationis hingestellt, wodurch der Schwerpunkt der kritischen Wissenschaft trotz der besonderen Betonung der Anwendung der Kategorien nur auf mögliche Erfahrung in die Tätigkeit der Kogitation verlegt wird, welche Auffassung außerdem noch gestützt wird durch die Lehre von der Apriorität räumlicher Anschauung und der objektiven Realität der Kategorien. Dadurch ist der idealistische Charakter der Vernunftkritik unbeschadet ihrer im historischen Verfolge sich darbietenden Veränderungen fixiert.

Gleichzeitig geht aus mannigfachen Ausführungen deutlich hervor, daß auch die qualitative Wesenheit der einzelnen Elemente verschiedenartig ist. Sie ist nämlich bis zum real-formalistischen Prinzipe der Kategorie durchaus materiale Perzeption (in ihrer Gänze der Inbegriff des empilischen Bewußtseins), von da ab, die Katego ien miteinbezogen, wesentlich elementologisch generativer und abstrakter Faktor des zu einer Einheit strebenden Verstandes. Die Synthese selbst ist Aktualität, Ausdruck der Tätigkeit eines unbekannten transzendenten Subjektes, die Kategorie formalistisches, selbständiges Einzelelement, als Teilprinzip der gesamten Subjektivität mit Gültigkeit und Anwendung nur auf mögliche Erfahrung: Die Richtungslinie von der Erscheinung bis zu der bewußten Erkenntnis durch die Kategorien ist festgelegt durch die drei aktual-psychologischen Momente der Synthesis apprehensionis, reproductionis und recognitionis. Mit den Kategorien endigt der deskriptiv-psychologische und positive Teil der Vernunftkritik, während darüber hinaus, zugänglich und im Bewußtsein vorhanden, durch transzendentalen Paralogismus der reinen Vernunft sich das Gebiet der Vernunftideen befindet; ihre Abhandlung stellt dar den negativ-kritischen Teil seiner Lehre.

Nur durch sinngemäße, wissenschaftliche Darstellung und klare Übersichtlichkeit über den Zusammenhang der einzelnen Prinzipien ist es möglich, das Gesamtgebiet des positiven Teiles des Systemes zu überschauen, und die Relationen ordnend, die sich zwischen den einzelnen Denkformen und Denktätigkeiten manifestieren, zur Darbietung zu bringen. Unter diese gehört in erster Linie das Verhältnis der Erscheinung zum Dinge an sich.

II.

Nichts bietet im ganzen Gebiete der Vernunftkritik der Forschung derartige Schwierigkeiten, wie die Frage nach dem Wesen des Dinges an sich. Um die dahin bezügliche Interpretation eindeutig gestalten zu können, müssen alle jene Hindernisse, die sich der Durchdringung des psychischen Prozesses bis zu einer gültigen Vorstellung von demselben und Darstellung derselben entgegenstellen, systematisch und in logischer Sukzession aus dem Wege geräumt werden. Einerseits ergeben sich Schwierigkeiten im Verfolge der Nachforschung infolge der undeutlichen, nicht genügend demonstrierten Position des Dinges an sich; teils bedingt durch die nicht genügend umschriebene Fixierung desselben als eines Prinzipes, das völlig unabhängig, in absoluter Selbständigkeit vom Erkenntnis-Subjekt sein Dasein behauptet. Im Gegensatz hinzu käme ihm eine in den Bereich des Ich teilweise oder mit ihm ganz zusammenfallende Stellung zu. Durch diese problematische Position wird insgesamt die Frage nach der empiristischen oder nach der rationalistischen Form dieses Prinzipes offen gelassen und da mit der entscheidenden Antwort darauf für die Bestimmung besagter Position auf deren beiden möglichen Seiten gleichzeitig in der Entfernung der Lehrauffassung das ganze System Kants sich charakterisiert, ob Empirismus oder Idealismus das Fundament seiner Lehre gewesen, so ist die Aufhellung dieser Streitfrage gleichzeitig für die Bezeichnung seines ganzen Systemes von Bedeutung und bestimmender Wichtigkeit. Als weitere Punkte der Forschung gehören dann hierher die einschlägigen Streitpunkte bezüglich der doppelten Affektion des transzendentalen Subjektes, und auch das Urteil in Hinsicht der dualistischen oder monistischen Eigenschaftlichkeit seiner Philosophie. Endgiltig kann auch schließlich von besagtem Gesichtspunkte aus die Frage, ob die Vernunftkritik end-

gültig in Pantheismus oder auch in Illusionismus auslaufe, mit genügender Befriedigung einer Lösung zugeführt werden.

Der Wichtigkeit obiger Entscheidungen durchaus entsprechend ist der Gang der Forschung bis zum Ding an sich, mit strengster methodischer Konsequenz vorgezeichnet. Denn die Dialektik in Hinsicht des Dinges an sich, hat sich erstens mit der Essentialität und mit der qualitativen Wesensart desselben zu beschäftigen. Unter Erscheinung ist das durch die sinnliche Erfahrung als vollendetes Prinzip sich darbietende Bild zu definieren. Nur ist diese in Hinsicht ihrer Darbietung etwas Einheitliches, in Wirklichkeit aus verschiedenen Prinzipien objektiver und subjektiver Accidenzen sich Zusammensetzendes. Die Qualität dieser Erscheinung ist teils durch die rational-psychischen Aktus und Fakultates, mit Inbegriff der Apriorität des Raumes und der Zeit, teils durch die von diesen völlig unabhängigen, dem Objekte zugehörigen Elemente bedingt. Durch Durchdringung und gegenseitige Ergänzung und Limitation, wobei die positive Seite dem Objekt (transzendentales Objekt) die negative (einschränkende) dem Subjekt (transzendentales Subjekt) angehört, wird erst mit ganz bestimmter, naturmäßig gesetzter Bestimmtheit diese Wirkung erzielt, welche die Erscheinung als Fertiges, erfahrungsmäßig Gesetztes bedingt. Erst die Untersuchung beider Beteiligungen an sich, die Eigenschaftlichkeit des transzendenten Objektes und transzendenten Subjektes für sich betrachtet, in weiterer Folge die Wirkungen des Objektes als auch die Tätigkeit des Subjektes mit Einschluß der Aufklärung der restlos einsehbaren Verhältnisse der diese begleitenden elementologischen Beziehungen (Kategorienlehre) lassen dann mit Verbindung beider das letzte, als subsistierendes Prinzip, als Ding an sich interpretieren. Beginnen wir der Einfachheit wegen mit dem Objekte selbst und verfolgen wir in aszendierender Dialektik den Fortgang der Untersuchung bis zum transzendenten Subjekte. An der Erscheinung ist außer ihrer räumlichen Ausdehnung, (Materialität), noch die Gestalt, (Form), und die Farbe zu bemerken. Erstere als räumliches Empfinden ist Folge der Apriorität des Raumes, die Farbe ist bedingt durch die Tätigkeit des optischen Sinnes und die Form (inkl. der Dimensionalität) kann nur durch vereinigte Aktivität der Sinne und durch Präformation des Raumes im Sinne der Kantischen Lehre gedeutet werden. Es bleibt daher von der Erscheinung nur die Materialität der Materie übrig und diese ist es,

die die vom Subjekt völlig unabhängige, eine Eigenexistenz besitzende, in ihrer qualitativen Besonderheit unerforschliche, eine Polarität des Seins in sich befaßt und die man dem transzendentalen Objekt gleichsetzen kann. Jedoch ist dies kein bloß passives Prinzip, denn verschiedene Stellen der Vernunftkritik lassen mit zweifelsfrei deutlicher Bestimmtheit erkennen, daß Kant diesem Seinprinzip eine gewisse positive Aktivität zuerkannt wissen wollte. Die darauf bezüglichen Stellen vereinigen sich in dem Lehrsatze (These) von der Affektion durch das transzendente Objekt, und ihre Wirkung ist der durch Affektibilität des inneren Sinnes (in weiterer Folge des transzendenten Subjektes) sich manifestierende Effekt. Also im ersten Stadium ein durch Aktivität des Objektes sich vorbereitender psychischer Vorgang (I. Stadium der Erscheinungsbildung). Dieses erste, reinste und unvermischteste Stadium in der vorläufig nur die der Gesetztheit der Materialität entsprechende Wirkung des transzendenten Objektes auf die geistige Substanzialität zur Geltung kommt, ist das stadium irritationis(a). Welcher Art diese Irritation ist, welcher Eigenschaftlichkeit des gesetzten objektiven Prinzipes sie entspricht, entzieht sich jeder wie immer gearteten Forschung. Sie ist die stille Anteposition, der Grundpfeiler für Kants Lehre vom Verhältnisse der Erscheinung und der psychischen Aktualität. Die Wirkung geschieht jedoch nicht auf das Totale der psychischen Substanz, sondern nur auf einen Teil derselben, der noch nicht durch die zunächst höheren, vereinheitlichten Facultates psychicae berührt wird, noch außerhalb der Wirkung der Apperzeption, Apprehension, Rekognition und Reproduktion steht. Dieser Teil der psychischen Sphäre stellt das dar, was wir das Unterbewußtsein nennen, dem eine eigentliche primäre Aktivität nach Kant nicht zugesprochen werden kann, und der erst durch die Reaktion auf die Affektion, also durch das zweite Stadium der Erscheinungsbildung sich zu höherer Psychoaktivität erhebt. Indem nämlich die psychische Sphäre, soweit es die dem Objekte zunächststehende Seite betrifft, auf die Affektion antwortet, entsteht die erste Tätigkeit des dem Unterbewußtsein zunächst gerückten Teiles des Bewußtseins und jenes des von Kant als empirischen Bewußtsein gedeuteten Teiles der Psyche. Und dieses Moment, das in Hinsicht der Entwickelung des Erscheinungsbildes das zweite Stadium vorstellt (b), in Hinsicht der Aktualität von Seiten des Subjektes, das diesem zugehörige erste

Stadium ist, äußert seine limitierende (weil die Materialität als solche einschränkende Wirkung) in der Anschauung des Gegenstandes des Objektes als einer Form. Die reine Form hat jedoch noch nichts mit der räumlichen Anschauung zu tun. Um zu letzterer zu gelangen, bedarf es noch der Verknüpfung von Materialität und Form zu einem Element und Anschauung derselben unter der Bedingung der Apriorität des Raumes als dem obersten Prinzipe des sinnlichen Bewußtseins. In diesem Stadium kommt daher zuerst die Anwendung subjektiv-präformierter Prinzipien, die ihren Ausdruck in der transzendental-idealen Apriorität, zur Geltung. Und wenn auch diese als konstitutive und regulative Prinzipien des Subjektes in ihrer Anwendung auf die empirische Realität des gegebenen Objektes einen höheren psychischen Geltungswert hatten, als das Unterbewußtsein, ist dennoch seine Einreihung in das Bereich des empirischen Bewußtseins gerechtfertigt und erfährt seine Bestätigung und wissenschaftliche Sicherheit noch durch die Tatsache, daß jenes Stadium des Entwicklungsganges des Erscheinungsbildes (perceptio intuitiva) als Element für sich auch in jenen Zuständen sich findet, in denen das Oberbewußtsein ausgeschaltet ist (pathologische Zustände, Traumvorstellungen). Das Räumliche an sich, ohne Beiziehung des Inbegriffes des Raumes als dem Raumbegriffe, dessen Lokalisation ins Oberbewußtsein zu setzen ist, beweißt diese Tatsache und geben der Zweiteilung des Aprioritätswesens, sowohl in Hinsicht der Zeit und des Raumes, als auch in Hinsicht der transzendenten Idealität und empirischen Realität des Raumes selbst, als auch zuletzt die verschiedene Position des Prinzipes der Einzelraumvorstellung, als des abstrakten allgemeinen Rauminbegriffes, bereits interpretative Zustimmung.

Was nun das Wesen der Apriorität selbst anlanget, das schon teils durch die ungenügende Aufklärung Kants, teils durch andere Momente so viel Mißverständnisse hervorgerufen hat, ja das sogar von einigen (Fichte) für identisch mit der Subjektivität angesprochen wurde, glaube ich durch obige Erläuterungen vollkommen eindeutig wissenschaftlich bewiesen zu haben, daß der Apriorität nur als einem formalen Prinzip des Subjektes der Rang eine Teilbetätigung (eines actus singularis) zukommen kann. Bei Antezipation einer materialen Substanz ist sie in der physiologisch-biologischen Eigenschaftlichkeit des Denkorganes begründet, (physiologische Apriorität), und dies kann wieder Folge biologischer Entwicklung (Biomechanische, biovita-

listische Apriorität) entstehen oder immanent jedem höheren Organismus (immanent-vitale Apriorität) zukommen. Letztere Apriorität wurde scheinbar schon widerlegt durch den Sensualismus und zwar durch das Fehlen des reinen Ich-Bewußtseins in den ersten Jahren der Lebensentwicklung und auch durch die Hypothese, daß allgemeine (generelle, abstrakte) Begriffe (conceptus) erst durch permanent-empirische Erwerbung im infantilen Lebensalter zur Erscheinung gelangen. Dem ist jedoch nich so, und wir müssen sowohl einerseits die einseitige sensualistische, als auch die Nativitäts-These ablehnen, da es viel wahrscheinlicher ist (was sich auch durch Tatsachen erhärten läßt), daß trotz dieser Fakta (sukzessive Entwicklung des Selbstbewußtseins und auch zeitliches Prius der reinen Vorstellungen gegenüber den später sich bildenden Begriffen) nur die rein materiale Seite des Denkorganes getroffen wird, nicht aber seine aktual-formalistische Seite. Und diese ist es, die (nach Kant) mit den präformierten Schemata (die jeder Erfahrung antezedieren) und die der Erfüllung durch den gegebenen Stoff harren, um zur Einheit des selbständigen Begriffes sich zu formen. Die Apriorität ist daher bloß die gültige bestehende Disposition, die Facultas functionis, das Subjekt (der Träger), der auf das Gegebene der Anschauung gerichteten formalen Tätigkeit. Und wenn schon bezüglich der Raumbegriffserklärung hier einige Zweifel obwalten könnten, bezüglich der Apriorität, in Hinsicht des inneren Sinnes, ist Kants Lehre unwiderleglich. Denn es ist eine exakte, absolut sichere, durch Selbstanschauung gegebene Tatsache, daß die Sukzession der psychischen Elemente, die Erkennbarkeit der formalen Abwicklung der Elementa cogitandi auf einer außerhalb jeder Erfahrung stehender, in uns gelegener Fähigkeit der Psyche ruhen muß, da sie eben aller steigenden Bewußtheit antezediert. Wird nun die Duplizität der Ontogenese gelehrt, dann ist die Apriorität nichts anderes als die Affirmation der Beziehung zwischen Psychoaktualität und der sich darbietenden Materie. Die oben bereits aufgestellte Wissenschaftsthese, daß die Apriorität des Raumes dem Unterbewußtsein zugehört und dabei gleichzeitig einen Grenzbegriff darstellt, ist in Hinsicht obiger Dialektik zu bejahen. Scheinbar steht damit die psychologische Tatsache, daß alles der Erfahrung vorausgehende, dem höheren Bewußtsein angehöre, im Widerspruche. Jedoch diese Ansicht ist längst verlassen, indem man bedenkt, daß auch die Sphäre des Unterbewußtseins jene Ele-

mente enthält, welche im Verlaufe der biologischen und physiologischen Entwickelung schon früher dem Oberbewußtsein angehörten, dann aber als immanente Qualitäten, als Eigenschaftlichkeit intuitiver Denkzonen, sich manifestieren. Hier hinein gehört die Vererbung erworbener Eigenschaften des physischen und psychischen Organismus und zu gleicher Zeit die Wesensart der menschlichen Imagination. Und hier zeigt sich gleichzeitig der Wert Kantischen Denkens, durch seine Aufwerfung mehrerer neuer Probleme fruchtbringend auf die Forschung der Psychologie gewirkt zu haben. Gehen wir wieder zurück zum Raume, so ist einleuchtend, daß wir zwischen Einzelraumvorstellung, Raumempfindung und allgemeinem Raumbegriff differieren müssen. Erstere ist die einzelnen äußeren Gegenständen correspondierende psychische Darbietung, die Empfindung ist teils Folge der Affektion durch die Materialität, im weiteren Folge sinnenphysiologischer Qualitäten und psychischer, reaktiver Aktualität. Bei ihr ist die Annahme der Apriorität nicht absolut notwendig. Auch ist die Empfindung des Raumes als der Ausdruck seiner empirischen Realität anzusprechen. So bleibt für die Apriorität nur mehr die Perceptio und der conceptus des Raumes übrig und diese ist nach Kant als jeder Erfahrung vorausgehend anzusehen. Es zeigt sich daher, daß die Interpretation des Raumes in psychologischer Beziehung viel komplizierter ist, als dies die metaphysische Seite dieses Problemes von vorneherein erscheinen läßt.

Fassen wir daher in Kürze das Wesen der Apriorität zusammen, so können wir sagen, daß durch die Relation zu Raum und Zeit der Umkreis derselben vollständig umschrieben ist; sie ist derjenige Teil der Totalzone eines tätigen Bewußtseins, als dem Träger aller psychischen Akte, der nur Anwendung auf diese zwei Kategorien hat; sie hat als gültiges Prinzip ihre scharfe Begrenzung einerseits gegen die Materialität, andererseits gegenüber den Kategorien als den reinen Verstandesbegriffen. In bezug auf die Zeit ist sie nur von sekundärer Bedeutung; in Hinsicht auf die Räumlichkeit ist sie jedoch in der zeitlichen Sukzession der Formalprinzipien das Primäre, da doch an dem uns bekannten Teile des Dinges an sich die Raumerfüllung das erste, bestimmte und bestimmbare an dem Wesen der Materialität ausmacht. In diesem Grenzbegriffe birgt sich das Problem, ob mit dem Hinübergreifen der subjektiven Tätigkeit (als Apriorität), das erste Moment der Phänomenalität

als Element sich bilden muß, weshalb wir mit der Erledigung ihres Wesens jenen Punkt im Progresse der Entwicklung des Phänomenes erreicht haben, jenseits dessen bereits alle weiteren Geschehnisse partiell mit Bewußtheit und der Anteilnahme des transzendentalen Subjektes beginnen.

Wir kamen hiemit zu jenem Stadium der Erscheinungsentwicklung, bei dem die Wirkung des transzendentalen Subjektes noch nicht zur Durchdringung gelangte. Die nun folgenden Beziehungen desselben lassen eine übersichtliche Darstellung aus dem Grunde leicht zu, weil alle auf eine einzige Formel zurückführbar sind; es ist die durchgängige superiore Wirkung des Subjektes über das Objekt, des organum meditaris über die data experientiae objectivae. Diese Tätigkeit des Subjekts ist gleichzeitig nur der Ausfluß seines Wesens als eines durchgängigen Einheitsprinzipes und seine Actus ist identisch mit Vereinheitlichung des im obigen Stadium gegebenen. Da jedoch das transzendentale Subjekt etwas völlig unbekanntes ist, das reine Ich nach der Kantischen Lehrauffassung jedoch nichts Substanzielles, sondern ein bloßes negatives Prinzip, ein bloßes Bewußtsein, wie wir später noch ausführen werden, so mußte Kant durch Einschiebung der synthetischen Einheit der Apperzeption als dem eigentlichen, konkreten Ausgangspunkt der vereinheitlichenden Tätigkeit, dieser die oberste und wichtigste psychoaktuale Tätigkeit zuschreiben, als der von dem transzendentalen Subjekte am unmittelbarsten ausgehenden Causa efficiens für die drei Akte der psychischen Synthese. Wir können daher sagen, daß der fertige Akt der Bewußtheit gegenüber dem Objekte erst mit dem Eintreffen der Beziehung aller Stadien mit der synthetischen Apperzeption zusammentrifft.

Die zur Synthesis der Apperzeption in Beziehung tretenden einheitlich verknüpfenden Manifestationen des Bewußtseins sind dreifacher Natur und als Synthesis apprehensionis, reproductionis und recognitionis anzusprechen. Es ist klar, daß diese drei Tätigkeiten des Geistes, zu einer Einheit verbunden, auf ein weiteres zusammengefaßtes, vorgebildetes Prinzip bezogen werden mußten, bevor sie zur Einheit der Apperzeption in direkte, unvermittelbare Beziehung traten. Die Form dazu, in der der angegebene Inhalt nunmehr sich ergoß, sind die Kategorien, als höchstes, noch selbständiges Prinzip, ihrer Genese nach subjektiv, ihrer Anwendung

nach jedoch nur empirisch. Die drei Akte der Synthesis beziehen sich zunächst auf das Manngfaltige an der Erscheinung. Und ihre Einordnung und Unterordnung unter diese Aktualität der Apprehension bringt sie in eine gesetzmäßige Folge, sodaß sie dann nicht in der empirischen Gegebenheit bietet, als das Wesen der Einheit daher ist, da wir in den Erscheinungen des Denkens sie vorfinden nur die Annahme einer subjektiven Genese der Einheitstatsache notwendig. Die Apprehension ist auch zeitlich der erste Akt des Selbstbewußtseins. Ist durch sie eine bestimmte Perzeption zur Auffassung gelangt und befindet sich in dem empirischen Geschehen eine bestimmte zweite Perzeption, wobei der kausal-notwendige Konnexus beider gleichgültig ist (teleogisches und mechanisches Geschehen), so wird bei Ablauf der bestimmten Perzeptionen (auch in Abwesenheit des entsprechenden Perzeptionsobjektes), herbeigeführt durch die Imagination, dieselbe Reihe der Vorstellungen im Bewußtsein sich manifestieren, die Regularität im Erzeugen korrespondierender Perzeption setzt wieder einen Aktus voraus dessen Transzendalität keines weiteren Beweises bedarf, und dies ist nach Kant die Synthesis der Reproduktion. Apprehension und Reproduktion sind korrespondierende, sich gegenseitig bedingende Tätigkeiten der Psyche. Die erstere, als frühere, und von der Apperzeption entferntere, bezieht sich auf die räumliche Anschauung die letztere in Hinsicht ihrer Position zur Apperzeption auf das Geschehen in der Zeit. Die erstere projiziert das Mannigfaltige erscheinungsmäßig differente des Phänomenes in eine Darstellung (sie ist daher der konzeptualen Begriffsbildung schon nahe gerückt) die Reproduktion projiziert die sukzedierende Reihe derselben.

Noch ist jedoch die Wirkung durch beide eine solche, daß infolge des relativ geringen Intensitätsgrades derselben eine klare Beziehung zu den Kategorien und durch diese zum Selbstbewußtsein nicht hervorgebracht wird. Erst durch Rekognition erhebt sich die Aktivität bis zur Intensität der Bewußtheit, indem durch die Synthesis der letzteren eine Relation zum numerisch-identischen Selbst hervorgerufen wird. Sie können wir schon als konzeptual Funktion des Bewußtseins definieren, und die also als Produkt aller drei Funktionen entstandenen Erkenntnisse geben nunmehr das substratum materiale für die formal-objektiven Kategorien ab. Und erst durch diese wird das vorher apprehendierte, der reproductio, als r

cognitio unterworfene, in eine Relation zum transzendentalen Subjekte als dem Träger der Apperzeption (an dem Ichbewußtsein) gebracht; zum klaren, reproduzierbaren, zirkumskripten Bewußtsein als eines außer uns statthabenden Geschehens, mit Beziehung auf eine unteilbare Einheit in uns, kommt es durch die Natur der Kategorien; und sie führt zur unwiderleglichen Konklusion, daß der Träger all dieser einheitlich-verknüpfenden Tätigkeiten auch ein reales Sein für sich in Anspruch nehmen muß. Dieser unterwirft alles zufällig Gegebene der Phänomenalität durch identische Tat der Gesetzmäßigkeit des Denkens.

So hatte Kant in seiner Deduktionslehre durch Progreß von den Phänomenen bis zur Kategorie die wichtigsten erkenntnismäßigen Punkte sowohl als Prinzipien aktualer Natur, als solche formaler Wesenheit erforscht und als durchaus subjektive Quellen des Erkennens demonstriert. Nunmehr mußte aber zur Erprobung des Experimentes der Versuch gemacht werden, ob auch der nun rückschreitende Weg vom Subjekt zur Erscheinung diese Fakta bestätigen konnte. Als solche Erkenntnisquellen, die als Vermögen nach jeweilg geordneten Regeln Erkenntnistätigkeiten in synthetischer Richtung ausüben, bezeichnet er den Sinn, die Einbildungskraft und die Apperzeption, so daß der Übersichtlichkeit und des klaren Verständnisses halber folgende Tabelle dafür passend erscheint.

I. Fakultates (Vermögen)	II. Aktus (Tätigkeiten).
a) Sinn (sensus)	Synthesis der Apprehension.
b) Einbildungskraft (imaginatio)	- - Reproduktion.
c) Apperzeption	- - Rekognition.

Diese Tabelle lehrt in konkreter Weise, daß der Sinn durch die Apprehension, die Imagination durch ihre Fähigkeit der Reproduktion und die Apperzeption durch ihre Rekognition das qualitative Wesen der Perzeptionen beeinflußt.

A. { 1. Affektion durch das Ding an sich,
2. Reaktion des empirischen Bewußtseins,
3. Akzidenz der Apriorität.

B. { 1. Synthesis der Apprehension,
2. Synthesis der Reproduktion,
3. Synthesis der Rekognition.

In A ist a) sowohl die Mitbeteiligung des transzendenten Ob
jektes noch mitzunehmen, b) beginnt der empirische Charakter de
Kantischen Philosophie.

In B ist die Superiorität des Subjektes ausgesprochen, der ideal
transzendentale Charakter das Vorherrschende.

Wir kommen nunmehr zu jenem Stadium des Entwicklungs
ganges der Erscheinung, das das schwierige Problem der Kantische
Philosophie überhaupt in sich birgt, nämlich zur Einordnung de
Phänomens in die Kategorie.

Wenn wir die Lehre Kants von den Kategorien uns vor Auge
halten, nach welcher dieselben genetisch als durchaus subjektiv
Prinzipien zu deuten sind, deren Dasein in gar keiner Relation un
Abhängigkeit zur Phänomenalität steht, ist es schwer einzusehen
wieso selbst bei Antezipation der psychischen Möglichkeit eines zwei
fachen Bewußtseins (Rezeptivität durch Materialität und Aktualitä
durch Subjektivität) die Vereinigung eines mechanischen Prinzipe
mit einem organischen, eines wirklichen und möglichen, eines zufällige
(akzidentellen) und gesetzmäßigen (kausalen) zu einem bestimmte
Einheitsbilde (Kategoriale Einheit) statthaben könne; dies führte un
zu einem psychophysischen Parallelismus, der durchaus nicht de
Sinn der Kantschen Lehrmeinungen ausmachen könnte. Aber auc
die stufenweise gradatim fortschreitende Vermitteltheit des Allge
meinen mit dem Individuationsprinzipe erscheint dem logische
Denken kongruent dem Sinne der Vernunftkritik unmöglich.

Am besten hat diesen Hauptmangel der ganzen Kantischen Lehr
J. H. Fichte erkannt, indem er ausführt: 1. wie paßten äußerlic
die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes zu einander (Rezep
tivität und Synthese sind durchweg, als in einem Bewußtsein gedacht
unmöglich) und 2. wie ist innerlich logisch ihre Vereinigung, gerad
zu jener bestimmten Einheit der Erscheinung denkbar. Nehmen wi
das Gesamtbild der Phänomene als in seinem Verlaufe selbständi
an, soweit sich diese auf das Substrat stofflicher Prinzipien aufbaue
und ist dieses Substrat die causa efficiens der Rezeptibilität de
Gemütes, so ist das durchaus Zufällige an dieser Polarität der Erschei
nungen dargetan. Zu diesem regellosen Wesen des Mannigfaltige
der Objektivität, welches also einen Aktus des Bewußtseins auslöst
kommt die spontane Aktivität des Gesamtbewußtseins hinzu
Die Sinnlichkeit der Erscheinungen bewirkt das Hervortreten de

potenziellen Erkenntnisquellen (Apperzeption). Und diese legt die Art ihrer Wirkung als eine gesetzmäßige in das Zufällige der Ernungen hinein, um gerade durch Vermittelung der Kategorien das Einzelding zu erzeugen. Wollte man nicht eine hinter beiden causae efficientes stehende gemeinsame Wurzel annehmen, so ist die Unmöglichkeit eines Einzelbildes vollkommen einleuchtend. Eine ähnliche Vorstellung, jedoch dieses Problem einfacher auffassend, findet sich bei Aristoteles in seiner Erklärung des *σύνολον* (aus *ὕλη* und *εἶδος* bestehend), und bei einzelnen Scholastikern.

Die Kategorien bedürfen einer Bestimmung in der Zeit. Hierin sieht Fichte einen Widerspruch mit der Lehre der subjektiven Genese des Zeitbegriffes. Und mit völligem Rechte: denn die Auslegung der Kategorienlehre macht den empirischen Charakter des Zeitbegriffes zur notwendigen Voraussetzung, widerspricht daher den Ausführungen des einleitenden Teiles der Vernunftkritik. Auch ist nach Fichte nicht einzusehen, warum ausschließlich die Zeit und nicht auch der Raum, von Kant zum Aufbaue des Schematismus herangezogen wurde. In seinen diesbezüglichen, hochbedeutsamen kritischen Ausführungen findet er, daß durch die alleinige Annahme der Zeitbestimmung das Besondere dem Allgemeinen untergeordnet sei, und dies sei lückenhaft, da ja auch unsere Vorstellungen zum Teile in einem räumlichen Sinne sich abwickeln und in weiterer Folge den Kategorien schließlich nur der Rang allgemeiner Begriffe zuerkannt werden müßte. Und da diese entweder empirisch oder rein sind, so stellen die Kategorien nichts anderes vor, als die reinen generellen Begriffe. Fichte deklariert daher zum Schlusse dieser kritischen Ausführungen, daß durch die Kategorien die Einheit von Verstand und Sinnlichkeit wieder hergestellt werde und daß behufs restloser Vermittelung der an sich konträren Wesenheit eines allgemeinen Begriffes und eine sinnliche Anschauung ein Drittes hinzukommen, müßte, welches die Allgemeingültigkeit der abstrakten Begriffe in Hinsicht sinnlicher Anschauung darböte (als ein der Vernunftallgemeinheit zugehöriges selbständiges Prinzip), womit nichts anderes demonstrieret wird als die Theorie, daß dem gegebenen Einzeldinge materiales Substrat und formales Element azzedieren müsse.

III.

Welches ist nunmehr das letzte Stadium, das zur fertigen, zur wirklichen Erkenntnis führt? Es ist die Beziehung aller Erscheinungen zu einem im Wechsel des äußeren und inneren Geschehens beharrenden Prinzip, dem Selbstbewußtsein oder dem Ich. Urteilsmäßig formuliert, findet sich die Anerkennung seines eigenen Daseins als eines konstanten Prinzips in dem Satze: Ich denke. Während ähnlich schon bei Vorgängern Kants die Bedeutung des Ich hervorgetreten ist, wurde jedoch immer nur apriori die Substantialität des denkenden Subjektes prämittiert. In der Vernunftkritik wird jedoch mehr auf die logisch-formale Seite dieses Problemes Beziehung genommen, ja in erweiterter Dialektik überhaupt das Dasein eines solchen, als eines substantiellen Prinzips bestritten. Es ist eben gerade so Erscheinung, wie wir es auch in der objektiven Sphäre nur mit Phänomenen zu tun hatten. Um die äußerst schwierigen Darlegungen in Hinsicht des höchsten Einheitsbegriffes in uns bei Kant verstehen zu können, sind folgende Erörterungen notwendig, welche deutlich dokumentieren, daß wir es dabei nur mit einem Grenzbegriffe zu tun haben. Dem faktischen Sein nach sowohl als ein Ding an sich selbst oder als Erscheinung (Phänomenon) allerdings vollkommen einheitlicher Natur, ist dialektisch eine Teilung des Ich-Begriffes durchaus notwendig, um nach solcher Art vorgenommener Untersuchung darzutun, daß die in der rationalen Psychologie vorzufindenden Eigenschaften unseres Ich gänzlich hinwegzufallen haben. Diese Bestimmungen an der scheinbaren Substantialität des Ich, wie Personalität, Inkorruptilität, Simplizität, Idealität und Immortalität sind dann nur Prädikate (Azzidenzen) an einem unbekannten Träger als dem transzendentalen Subjekte. Nun ist im Ich zweifellos die Tatsache der Fähigkeit des Setzens der auf die Außenwelt bezüglichen Vorstellungen gegeben; diese Tätigkeit hat, insoferne sie den ganzen Bereich der Phänomene umfaßt, auch sich selbst mitzunehmen, und so wäre auch die Vorstellung vom Ich (das objektive Ich) nur der Ausdruck der Tätigkeit eines unbekannten Subjektes. Es rückt mithin jede dem Selbstbewußtsein noch so nahestehende Azzidentalität, selbst in unmittelbarster Form, immer wieder dasselbe außer dem Bereich möglicher Einsicht und Erkenntnis. Wenn wir jedoch obig aufgeführte Qualitäten dem

Selbst zuschreiben wollen, so wenden wir einfach die Kategorien auf die Sphäre der Ideen und des Ich an, während doch nach Kants Lehre dieselben nur eine Anwendung auf die mögliche Erfahrung gestatten. Es ist dies daher ein Paralogismus der reinen Vernunft und wir erhalten einen transzendentalen Schein. So wie nämlich diese Elemente des Denkens in einem anderen als empirischen Gebrauche sich befinden, entsteht ein Paralogismus. Da nun der Begriff des Einheitsbewußtseins in keinem Bereiche der empirischen Welt sich vorfindet, deren Prinzipien und Elemente wir bereits besprochen und solcher Art das Gesamtfeld des empirischen Bewußtseins sinngemäß den Kantschen Lehrmeinungen und Thesen ausgemessen haben, so ist es nur eine logische Folge, daß die Faktizität des Daseins eines numerisch-identischen Selbsts, anderen Ursprungs sein muß. Die dahin gerichtete Untersuchung, die Relation des Ich zum empirischen Bewußtsein, zur Synthesis der Apperzeption, zu den Kategorien, und zuletzt zu den Vernunftideen aufzuklären, den Schein einer Personalität, Simplizität und der anderen Azzidenzen am Ich dialektisch zu zerstören, gehört ins Gebiet der rationalen Psychologie. Ausgehend von der realen Existenz der Vernunftsideen, als höchsten Denkelementen ohne konkrete adäquat-objektive Bestimmung, deren Wirklichkeit einfach aus der Notwendigkeit ihres Geschehens dialektisch deduzierbar ist, die aber keine empirische Voraussetzungen haben können, für deren Objektivität keine konkrete Basis auffindbar ist, die aber dennoch zu immer weiterer Abstraktion fortleiten, (woraus wir die Realität ableiten müssen) bespricht Kant entsprechend der Dreiklassigkeit der Ideen, die daraus resultierenden drei sophistikatorischen Konklusionen, von denen hier nur der auf das Ich bezüglichen Erwähnung getan wurde, und eine solche Konklusion, bei der von der bloßen nicht näher determinierten Gegebenheit des Ich auf die scheinbare Beharrung und einheitliche Realität desselben geschlossen wird, ist ein Paralogismus der reinen Vernunft. Kant unterschied strenge zwischen Verstandes- und Vernunfttätigkeit. Sowie erstere die Regeln angibt für den Gebrauch der Erkenntnis möglicher Erfahrung, so ist die Idee in höherem, dem konkreten Empirismus entrückterem Bereiche die transzendentäre Bedingung für den Verstandesgebrauch.

Während jedoch die Elemente der Intellektualsphäre der Erkenntnis als vereinzelte, selbständige Prinzipien zugänglich sind,

ist das Objekt der Vernunftideen etwas abstraktes, nämlich die Einordnung des Verstandesinhaltes in die Synthesis der Bedingungen, aszendierend bis zur absoluten, unbedingten Einheit selbst. Und diese Einheit selbst ist dreiklassig, d. h. unter keinerlei Bedingung gehört das transzendentale Subjekt, das transzendentale Objekt als Gesamtheit und die Totalität aller Erscheinungen als absolut höchste Idee. Während die zwei letzten Prinzipien den Inhalt der Kosmologie und Ontologie ausmachen, beschäftigt sich mit dem Subjekt die rationale Psychologie. Wir können daher die Summe aller Tätigkeiten des erkennenden, reflektierenden Denkvermögens als Prädikate ansprechen, die sich insgesamt auf ein Subjekt als den Träger und Ausgangspunkt beziehen. Und da dieses infolge der Unmöglichkeit der Erkenntnis transzendentaler Prinzipien (infolge des empirischen Gebrauches der Kategorien), und dann in Anbetracht des Umstandes, daß die elementa rationis (die Ideen) nur in ihrem Dasein als wirklich erschließlich, in ihrer Form und Reinhaltung jedoch nicht faßbar sind (infolge der Impossibilität der Anschauung und Vergegenwärtigung der transzendentalen Prinzipien), ist die Erkenntnis, bezüglich der Realität des Ichs als des transzendentalen Subjekts zu affirmieren, seine qualitativen Bestimmungen absolut unerforschlich. In dem weiten Felde des rationalen und intellektualen Bereiches ist jedoch etwas zu finden, das wenigstens in seiner Phänomenalität durchaus als konstantes sich darbietet, das ist das Phänomenon eines Einzelnen, einer realen Einheit, auf das alle data experientiae (als Erscheinungen) und Reflexionen, als auf ein numerisch-identisches, in der Sukzession der Zeit, konstante Beharrung zeigendes, sich gleichbleibendes, Beziehung haben und dies ist eben die Erscheinung des Ich.

Die Ausschließung allgemeiner Bestimmungen bedingen die Annahme, daß auch der Träger des Selbstbewußtseins für uns nur ein Phänomen ist, das Ich selbst ein unbekanntes Ding an sich und in dieser Hinsicht das von Hartmann also aufgefaßte transzendente Subjekt. Nun bezeichnet Kant das Ich als Erscheinung mit vollständig negativen Bestimmungen, ähnlich wie er es mit den Numenon tut. Es ist weder Vorstellung, noch Begriff, sondern bloßes Bewußtsein (also eine logische Form) und da es die Kategorien nach oben hin einheitlich abschließt, eine bloße Grenze zwischen der obersten Sphäre des Denkens (dem Subjekte der synthetischen Apperzeption)

und dem transzendentalen Subjekte. Damit ist die substantielle Wirklichkeit eines Individual-Ichs geleugnet und mit der durch nichts gerechtfertigten Annahme einer dualistischen Auffassung der Vernunftkritik fällt der Begriff des reinen Selbstbewußtseins in Nichts zusammen. Was noch übrig bleibt für die Möglichkeit der Einbeziehung alles Erscheinungsmäßig-Empirischen auf Einheit des Denkens ist die Apperzeption und mit Annahme eines Dynamismus der Kantschen Psychologie das empirische Bewußtsein als der Ausdruck der nach unten reichenden verknüpfenden Aktualität desselben. Es ist dieselbe Auffassung vom Ich wie in der modernen Lehre von diesem nur bei Kant von einem rational-idealistischen dort von einem physiologischen Standpunkte heraus. Denn heute sieht man im Selbstbewußtsein nur die stufenweise Entwicklung (biologische und individuelle) der psychischen Fähigkeiten bis zur Anerkennung eines Selbsts. Die Sensibilität der zentripetalen Nervenstämme vermittelt die sinnliche Beziehung zu den Dingen und bringt dieselben mit den Zentren unseres Denkorganes (cerebrum) in Beziehung. Dort werden dieselben entsprechend der Topik des Gehirns und associativ geordnet und stellen die Summe der Eindrücke in Hinsicht der uns innewohnenden Fähigkeiten zu apperzipieren, das Gesamtbewußtsein her. So wie bei Kant ist auch hier die schlechthinnige Ausschaltung eines substanziellen Ich durchaus nicht geeignet dem Probleme der Personalität näher zu kommen. Die Widersprüche und schwierige Vermittelbarkeit zwischen Vielheit der Erscheinung und Einheit des Denkens kann auf diese Weise nicht gelöst werden.

So wäre durch obige Ausführungen die Phänomenalität des Ich ausgesprochen. Und dieses Ich als Erscheinung ist ein rein formales Prinzip, keine Vorstellung, kein Begriff, sondern ein bloßes Bewußtsein. Es stellt kein reines Dasein, sondern nur eine Möglichkeit dar. Es ist daher nicht an sich in reinster absoluter Form als das bestimmende Objekt der Selbstanschauung, sondern es ist nur das bestimmbare Selbstaxiom und unbedingter Grundsatz, der keines weiteren Beweises bedarf und keinen weiteren auch zugänglich erscheint.

IV.

Ziehen wir nun aus obigen Darlegungen den Schluß, so können wir füglich sagen, daß es gerade die Deduktionslehre Kants gewesen,

die eine eindeutige Antwort auf die vielumstrittene Frage nach der Wesenart seiner Lehre, ob Empirismus oder Idealismus, uns in vollkommen klarer Hinsicht gestattet, und für die sich trotz scheinbarer Widersprüche in seinen Ausführungen verschiedene unterstützende Sätze aus seinem Hauptwerke anführen lassen. Sind doch diese Antithesen hauptsächlich deshalb behauptet worden, weil erstens dem Aufbau seiner Lehre die stützende Einheitlichkeit des Fundamentes fehlt, da er seine Untersuchungen in einigermaßen regelloser Weise und Form unternahm, und da zweitens als Folge dieses, jeweilig bald die Superiorität empirischer Eigenschaftlichkeit seines Seinsprinzipes, bald eine solche rationalistische Wesensart desselben zum Vorschein gelangte und da drittens nicht zum mindesten mehr die psychologische als die metaphysische und ontologische Seite von ihm einer Demonstration unterzogen wurde. Dazu gesellt sich die bei keinem Philosophen so deutlich und prägnant hervortretende Eigentümlichkeit dort wo es einer zur Klarlegung einer mehr dogmatischen These bedürfte, sich auf die negative-kritische Hypothese zurückzuziehen. So kann mit Einbeziehung der Tatsache, daß Kant nachdem er dem Denken und seiner möglichen Anwendungsweise genaue Grenzen gezogen, nur innerhalb des so entstandenen Geistesbereiches die Struktur und den Gang der Denkelemente (in psychologischer und nicht in logischer Hinsicht) genau untersuchte, seine Lehre eher als eine Psychologie denn als eine Metaphysik interpretiert werden, wie er denn überhaupt Metaphysik als Wissenschaft negieret hat. Und in ersterer Hinsicht hat er teils durch genaue Darlegung der einzelnen Funktionen, die auf Erfahrung sich bezogen, teils positives geschaffen, teils durch die Aufwerfung neuer Probleme für die spätere Forschung anregend und belebend gewirkt. Welches sind nun die Fundamente, auf denen die Suppositionen eines materialen (realen) Seinsprinzipes mit selbständiger Existenz, dem Denksubjekte anteponiert, beruhet: a) die Lehre von der Affektion des Geistes durch das transzendentale Objekt, als welches nur die in ihrer Wesensart unerkennbare, in ihrem Dasein jedoch zu affirmierende Materialität aufgefaßt werden muß und b) die Lehre von der empirischen Realität des Raumes. Für die ideale Auffassung spricht die ganze Lehre von der Apriorität des Raumes und der Zeit, von denactiones et functiones mentis, dem Wesen der Kategorien, und der Einheit der Apperzeption. So stehen sich zwei selbständige ontologische Prin-

zipien in durchaus voneinander getrennter, von einander in ihrer höchsten Polarität unabhängigen Selbständigkeit entgegen und lassen den Grundsatz aussprechen, daß Kants Philosophie eine rationalistische gewesen ist. Und da trotz der zwischen und in beiden Daseinsprinzipien wirkenden Einheit und durch zweifellose Überordnung des psychischen über das materielle, die Affirmation der idealen Interpretation sich ausspricht, so können wir doch nur zu dem einen Schluß gelangen, daß die Philosophie Kants ein Idealismus gewesen ist, da das Produkt des Phänomenes unbeschadet der jeweilig durch Azzidentalität der Materialität des Bildes, doch als transzendentales Prinzip sich manifestiert. Hiermit fallen alle entgegengesetzten Hypothesen zusammen und müssen wir Kants Philosophie als Subjektivismus ansprechen.

Resumieren wir nun schließlich obiges, und knüpfen daran allgemeine Konklusionen betreffs der Eigenart der Kantischen Philosophie, so ist zu sagen, daß nach der eigentlich deskriptiv-psychologischer Weise seiner Lehre, betrachtet, nach oben dargestellten Richtungslinien, es keinem Zweifel unterliegen kann, daß ungeachtet aller bedeutenden und neuartigen Erweisungen der Charakter seiner Philosophie eher ein analytischer als ein synthetischer gewesen ist. Denn in dem gesamten Natur- und Denkgeschehen manifestiert sich, wenn auch nicht eine doppelte Substanzialität, dennoch eine zweifache Polarität (Materialität und Spiritualität). Wenn wir auch die stufenweise verfolgbaren Zusammenhänge beider gleichgültig der Antezipation der einen, konzedieren müssen, die Konstanz einer Polarität wird immer durchbrochen und zwar im Grenzbereiche der Organisiertheit und der Materialität, wie auch im Bereiche der unbewußten Vitalität und der selbstbewußten Intellegibilität. Mit dem Versuche, in fortschreitendem Progresse eine Seite der allgemeinen Seins-Polarität in die zweite Polarität hinüberzuleiten, wie dies durch hypothetische Annahme anorganischer Elemente (Atome), belebter Einheiten (Monaden) oder organischer Bestandteile (Zellen) geschieht, gelingt es niemals, das wissenschaftliche Bedürfnis, nach Lösung und einheitlicher Klärung der höchsten Probleme restlos zu befriedigen. Auch der psychophysische Parallelismus hilft über diese Schwierigkeiten nicht hinweg. Was tat nun Kant, um sich in diesem Labyrinthe zurecht zu finden? Er ging überhaupt von vorneherein über die Frage doppelter Polarität hinweg, indem er die Erkennbarkeit

des Dinges an sich leugnete (negativer Charakter seines Lehrbegriffes). Er projizierte die Materialität auf das transzendentale Objekt, während er das Selbstbewußtsein als ein Phänomenon, als einen Schein hinstellte. Dadurch schuf er zwei Grenzbegriffe, die Erscheinung und die transzendentale Apperzeption, innerhalb derer sich die ganze Möglichkeit positiver Wissenschaft befinde, jenseits derer jedoch bestimmte Thesen nicht aufgestellt werden können.

XI.

Wiederentgegnung.

Die Ausführungen des Herrn Husik im Beiheft zu Heft 3 des Archivs für Geschichte der Philosophie Bd. XXV unter dem Titel „Matter and Form in Aristotle“ veranlaßten mich, die Frage der Aristoteles-Interpretation in einer besonderen Schrift wiederaufzunehmen, die im Verlag von Georg Reimer-Berlin, als Anhang zum Kapitel „Materie und Form bei Aristoteles“ im ersten Bande meiner Geschichte der jüdischen Philosophie, erscheint.

In diesem Anhang wird folgendes nachgewiesen:

1. In meiner Erwiderung in den Nrn. 3 u. 4 des Archivs für G. d. Philosophie Bd. XXIV habe ich mich darauf beschränkt, H.s „Kritik“ der Wahrheit gemäß zu charakterisieren.

2. Die vielen griechischen und lateinischen Zitate, die H. beibringt, zeugen nur von seiner vollständigen Unkenntnis des Gegenstands und der literarischen Erfordernisse der Situation.

3. H. hat die Autoren, die er jetzt zitiert, während der Abfassung seiner „Kritik“ nicht gekannt, wie er überhaupt von den involvierten Problemen keine Ahnung hatte.

4. Viele der von ihm zitierten Stellen versteht H. überhaupt nicht, in andere trägt er fälschlich das Gegenteil von dem hinein, was sie besagen, und so zitiert er Stellen gegen mich, die in Wahrheit für mich sprechen.

5. In manchen Fällen konstruiert H., um seine unglaublichen, äußerst kompromittierenden Schnitzer zu decken, eine Kontroverse zwischen den Interpreten, wo in Wahrheit keine besteht, und meine Interpretation durch alle Autoritäten gedeckt ist.

6. Wo H. keinen andern Rat mehr weiß, da wechselt er einfach den Gegenstand der Kontroverse, indem er den ursprünglichen Streitpunkt fallen läßt und etwas ganz anderes behandelt.

7. Eine nähere Prüfung der Ausführungen H.s ergibt, daß, während er versichert, nichts von seiner ursprünglichen „Kritik" zurückzunehmen, er in Wahrheit alles zurücknimmt: Von der Wucht der von mir in meiner Erwiderung angeführten Tatsachen und Argumenten gezwungen, nimmt H. die wichtigsten Punkte direkt zurück, andere, indem er, konfuserweise, Ja und Nein in einem Zuge sagt.

8. Oft verwechselt H. Mein und Dein und bringt so die wunderlichsten Kombinationen von Elementen zustande, die zu prinzipiell entgegengesetzten Standpunkten gehören.

9. Hier handelt es sich um die wichtigste Leistung dieses Anhangs: Es war für H. ein leichtes, an Stellen, wo ich ausdrücklich hervorhebe, daß ich von den Interpreten abweiche, diese gegen mich zu zitieren. Ich benutze nun diese Gelegenheit, mich (nicht mit H., der in der Regel gar nicht weiß, worum es sich handelt, sondern) mit den Interpreten auseinanderzusetzen. Entgegen dem unzulässigen Verfahren H.s, die Stellen wild durcheinander zu werfen, um so im Trüben zu fischen, gehe ich auf die Ausführungen Aristoteles in deren systematischem Zusammenhang ein. Dadurch gelingt es mir, in gedrängter Kürze ein systematisches Bild der aristotelischen Metaphysik zu entwickeln und den Nachweis zu führen, daß meine Interpretation des Aristoteles die einzige ist, die alle Schwierigkeiten und Widersprüche behebt, und in der die sonst trivial, unzusammenhängend und bedeutungslos erscheinenden Ausführungen Aristoteles systematischen Sinn und philosophische Bedeutsamkeit gewinnen.

David Neumark.

XII.

Gregor Skovoroda, ein Philosoph der Ukraine.

(1722—1794.)

Von

Dr. **Marie von Besobrasof** in St. Petersburg.

„Die Welt hat mich fangen wollen und nicht gefangen". (Inschrift auf dem Grabmal).

Glückselig sind diejenigen, denen es zu viel wird an dem vielen Leben — seiner Mannigfaltigkeit und Pracht — teilzunehmen, die es verstehen sich Grenzen zu stellen und das Leben in seiner Tiefe auffassen. Glückselig die wahren Philosophen, zu denen unzweifelhaft der ukrainische Weise Skovoroda gehört. Es muß auch das oft vergessene Wort hervorgehoben werden — nicht Alles ist aus Einflüssen zu erklären und die feinen Fäden zwischen den Denkern gesponnen verblassen da, wo eine neue Macht zutage tritt. Diese ist das Originelle, nie als Erzeugtes zu verstehen. Originell und elementar steht vor uns der Glaubensphilosoph Skovoroda, Lehrer des Naturgemäßen und des Ewigen, der schroffste Dualist, der je existiert hat, dessen Dualismus ein verfeinerter Spiritualismus ist. Ein tiefer Abgrund teilt, seiner Meinung nach, das Zeitliche, Vergängliche, Dunkle, den Schatten, Körper, Lüge, Schwanz oder Ferse von dem Ewigen, Wahren, Hellen, der Seele, dem Herzen, Haupte. Die Wahrheit ist ewig, weil unsichtbar und unsichtbar, weil ewig. Aus dem Wesen des Ewigen und des Naturgemäßen entquillt der extreme Optimismus seiner Ethik. Das Zeitliche, Sterbliche faßt er nicht minder extrem pessimistisch auf.

Originell gestaltete sich das Leben des schlichten Kosakensohnes, der zur wandernden Akademie und Universität der Ukraina wurde. 10 Jahre nach dem Tode Skovorodas gründete Karasin die Harkowsche Hochschule. und werden zu diesem Zwecke 618.000 R. nicht ohne Einfluß desjenigen gegeben, der es verstanden hatte die Liebe zur

Wissenschaft zu wecken. Das Geld wurde von Freunden un Bekannten des wandernden Philosophen geopfert. Er kannte nu fremde Dächer — große und kleine, hielt sich am liebsten in Bienen stöcken auf, hing leidenschaftlich an der schönen Dniepr-Heima und machte keinen Unterschied zwischen reich und arm.

„Das Volk schläft tief, wird aber erwachen", meinte ein Freun Sk., der sich selbst Bauernpeitsche nnd seine Reden Bauerngeweb nannte.

„Meine Flöte und ein Lamm (fremdes) gehen mir über alle Zaren kronen, lautete seine Antwort auf die Einladung der großen Catharin nach Petersburg zu kommen, und er blieb seiner Armut treu. Z den 2 Hemden, Heften, Korb, Stock und paar Bücher paßte di Tagesordnung: 4 Stunden Schlaf, langes Gebet um Mitternach kurze einzige Mahlzeit ohne Fleisch.

Als Jüngling hatte Skovoroda in der Hauptstadt gelebt, wa als Chorsänger am Hofe Elisabeths angestellt. Das Studium in eine geistlichen Schule Kievs gab ihm tüchtige Kenntnisse der hebräischen griechischen, lateinischen und deutschen Sprachen. Sokrates, Plat Aristoteles, Epicur, Philo, Cicero, Plutarch, Marc Aurelius, Dionysiu v. Areopagita, Clemens und Origenes sind seine Gewährsmänne Eine Reise durch Wien, Ofen, Preßburg und die Schweiz bring ihn unter anderen in Verkehr mit Daniel Meinhardt in Lausann (1775). Derselbe wurde 1773 von dem beliebtesten Schüler Sko vorodas Kovalinski besucht und schien in seinem Äußeren, Manieren Redeart eine große Ähnlichkeit mit dem Meister zu haben. Es gib eine Schrift Skovorodas (Dialog über die alte Welt), wo die Vorred ein Brief an Kovalinski, „Daniel Meinhardt" zur Unterschrift ha Näheres über diesen Verkehr zu ermitteln, wie auch über den Be such bei Kant zu erfahren, ist mir nicht gelungen. Möglich is es, daß während dieser Reise Skovoroda die Rationalisten de XVIII. Jahrhunderts kennen lernte und Reimarus las. Als orig neller Strich erscheint das warme Verhältnis zu Deutschland un sein Franzosenhaß. Die französischen Lehrer in Rußland rege den gläubigen Skovoroda unangenehm an.

Kurze Zeit bekleidet er die Ämter eines Lehrers der Poetik un später der Moral an dem Harkovschen geistlichen Seminar und de Poetik an dem Pereiasliawlschen. Die letzte Stelle verliert er, we der Bischof seine Poetik verwirft, und mit dem scharfen Wort a

denselben gerichtet: „alias res spectrum, alia plectra“, geht er. Zweimal nimmt er seinen Abschied, weil ihm die Mönchskutte geboten wird. Mönche sind seiner Meinung nach Pharisäer oder Affen der wahren Heiligkeit.

Skovoroda hat 21 philosophisch-theologische Werke verfaßt, meist in dialogischer Form (er selbst ist eine der Personen), 100 Briefe, teilweise lateinisch, 30 Fabeln — (anständige Spielzeuge. Ein weises Spielzeug ist eine Kraft; nichts ist lächerlicher als ein kluges Äußere und leeres Innere, nichts angenehmer als ein komisches Gesicht und innerer Ernst); 2 Parabeln, 30 Gedichte (Garten göttlicher Lieder) und 7 Übersetzungen (Plutarch, Cicero, Sidronii Hosii, Über die Einsamkeit). Nichts ist von ihm gedruckt — dazu war er zu arm und zu bescheiden. Vieles wurde von seinen Anhängern abgeschrieben, einiges ist verloren gegangen, wieder anderes fälschlich unter seinem Namen verbreitet. Die erste Ausgabe seiner Werke erschien 1861 in Petersburg (Lissenkov). Die zweite, vollständigere ist von Prof. Bagalei (Harkov, 1894) besorgt und mit einer inhaltreichen Vorrede versehen.

Die Lebensbeschreibung Kovalinski, 1796 verfaßt, wurde nur 1883 veröffentlicht. Sie ist authentischer als vieles Andere, so die Biographien Heß de Calve und Vernet (1817), Snegirefs (1823), Hijdeus (1835). — 11 Fragmente aus „Gregor Skovorodas Lebenswandel und Wirkungskreis oder historisch-kritische Würdigung seiner Schriften als Beitrag zu einer Geschichte der slavischen Volksweisheit in Briefen an Joh. Jos. Görres, Professor an der Universität zu München“ (deutsch). Ob diese Schrift gedruckt ist, bleibt ungewiß. Hijdeu hat solche Schriften Skovorodas gekannt, die allen übrigen Forschern unbekannt geblieben, und es kann Zweifel erregen, ob dieselben echt sind. Es wird selbst von einer absichtlichen Fälschung erwähnt, dieses ist aber tatsächlich nicht erwiesen. Wohl aber ist es Prof. Bagalei gelungen darzulegen, daß Gavriil (Geschichte der Philosophie in Rußland) Hijdeu abgeschrieben hat.

In den 40er Jahren des XIX. Jahrhunderts sind zu erwähnen Sresnevski, in den 50er Askochenski, nach 1861 Danilevski, Kostomarof, Sumzof, Potebnia, Efimenko. Das Verhältnis Skovorodas zu Sokrates, Plato, Aristoteles, der Stoa und Philo ist von Professor Zelenogorski aufgeklärt [1]).

[1]) Vopressi philosophii i psychologii. 1894, 3 u. 4.

Skovoroda wird mit Diogenes, Sokrates, Spinoza, Rousseau
Lomonossof, Novikof verglichen und zum Manichäer, Skeptike
Freimaurer, Pessimisten und Rationalisten pur sang getauft. Alle die
Vergleiche und Benennngen charakterisieren nicht die Weltanschauun
des Philosophen und wurzeln in einer flüchtigen Bekanntscha
mit seinen Werken.

Als neu stellt sich die Definition der Philosophie [2]) — als d
Fundaments der allgemeinen Bildung.

„Was ist die Philosophie? Das Hauptziel des menschliche
Lebens. Das Haupt der menschlichen Taten ist sein Geist, Gedank
und Herz. Jedermann hat ein Lebensziel, aber nicht jeder ein Haup
ziel, d. h. nicht jeder bekümmert sich um das Haupt des Leben
Der eine um den Leib (Magen), der andere um die Augen, Haar
Beine oder irgendwelche Organe des Körpers, ein anderer um Kleid
oder leblose Dinge. Als das Haupt des Ganzen bestrebt sich d
Philosophie dem Geist Leben zu geben, dem Herzen Adel, dem G
danken Klarheit.

Das Leben des Geistes ist Erkennen der Wahrheit. Hierau
entquillt die Fröhlichkeit des Herzens und der Seelenfriede. Pla
sagt, es gibt nichts Süßeres als die Wahrheit. Sie ist anfanglos, ewi
und wir sind in ihr, wie der Apfelbaum in seinem Kern.

Vernunft sondert den Menschen von den übrigen Geschöpf
ab; deswegen muß er, um sein Lebensziel zu erfüllen, die Wahrhe
erkennen. Dank seiner Weisheit und Gnade hat der Schöpfer ih
die Wahrheit nicht offenbart und bloß Streben gegeben (lessinginisch
Motiv — Bagalei). Darin besteht das wahre Leben. Suchen u
Staunen sind identisch.

Eine solche Tätigkeit belebt und erfreut die Seele. Läge aber d
Wahrheit offen, so gäbe es kein Staunen. Der Appetit würde a
nehmen, die Übersättigung folgen, dann Langeweile und Verzagthe
Philosophie ist die einzige Wissenschaft, die es nicht gestattet Go
zu gleichen oder tierähnlich zu werden. Das Höchste, was es für d
Menschen gibt, ist Mensch zu sein. Der heilige Augustin kennt die
Wissenschaft. Ihr gemäß ist der größte Mensch nur ein Punkt. „I
belernte mich der Tugend und lernte in der Bibel", sagt Skovoro
von seinem Studium, das er mit 30 Jahren begann. Neu erschei

---

[2]) Nach Zelenogorski im Sinne Plato's.

seine Deutung der Bibel, als einer der 3 Welten. Es gibt einen Tempel oder die große Welt — den Makrokosmos, in dem wir leben, und in demselben 2 kleine Welten — den Mikrokosmos — Mensch und die symbolische Welt — die Bibel. „Ich glaube und weiß, daß alles, was in der großen Welt existiert, auch in der kleinen ist, was in der kleinen möglich, auch in der großen, dank ihrer Übereinstimmung und der Einheit des Geistes, der sie erfüllt. Auch der Geist ist einfach." Die Welt ist der Bauch der Ewigkeit, die Bibel ihre Wege. Sie ist Gottes Hospital, Apotheke, ein Sphynx. In der Gottheit können drei in einem und einer in dreien sein, — nach unseren menschlichen Begriffen ist dies unmöglich. Wie die Kochbücher es lehren den Magen zu befriedigen, die Modebücher sich schön zu kleiden, so lehrt die Bibel das menschliche Herz zu veredeln. Theologie ist Ausrottung böser Gedanken.

Mensch und Bibel haben zwei Naturen oder zwei Körper — einen irdenen, sichtbaren, geschaffenen, sterblichen, sklavischen, und einen geistigen, unsichtbaren, ewigen, freien, grenzenlosen, toten und lebendigen Baum. „Deine Hand wird nicht faulen, sondern ist ewig in Gott. Es vergeht der Schatten, nicht die wahre Hand." Es gibt zwei Intellekte, zwei Willen, zwei Herzen. Zwei sind eins in der Bibel — Geist und Körper, Gott und Schlange. Das Zeitliche, Körperliche sind in der Bibel die Wunder, das Ewige der Sinn, das *γνωϑι σεαυτον*. Diese ägyptische Weisheit ist zur hebräischen Theologie geworden. Daß der buchstäbliche Sinn der Bibel zum Atheismus führt, war Skovoroda klar. Ewigkeit und Zeit haben denselben Bau, sind aber nicht dasselbe. Die alte Welt ist Schatten der neuen — christlichen. „Man verleumdet mich, weil ich das alte und neue Testament ablehne, — ich vernichte nichts, sondern ergänze nur." Wie der Körper ohne Seele leer ist, so die heilige Schrift ohne Glaube. Es ist aber nicht Rede vom Glauben an den Buchstaben.

Das fromme Herz geht den geraden Weg zu dem göttlichen Berg, sinkt nicht ein in die Sümpfe des Aberglaubens — diesen Sklaven der Leidenschaften — und vermeidet die rasende Gottlosigkeit. Aus dem Aberglauben, der von Skovoroda mehr als der Atheismus bekämpft wird, entstehen Furcht, Hader, Hand- und Wortgefechte, Sekten. Jede Sekte trachtet nach eigenem Besitz, und wo es Eigentum gibt, wird das Hauptziel nicht erreicht. Weisheit kennt keine Sekten. Nicht ohne Grund urteilt Plutarch, daß der Aberglaube schlimmer

sei als die Gottlosigkeit: lieber sage, es hat keinen Plato gegeben, als er war undankbar, unverschämt usw. Es gibt nichts Galligeres und Grausameres als den Aberglauben — der Vernunft bar. Besser nicht lesen und hören, als ohne Augen lesen und ohne Ohren lauschen.

Der Mensch, der keinen Glauben hat, ist ein giftiges Tier. Wahres Auge und Glaube sind identisch. Schwer der Unglaube. Was auf dem Schiff der Kompaß ist, dasjenige im Menschen Gott — Mittelpunkt, Kreis, die höchste Ursache der Ursachen. Nichts ist unser, alles kann vernichtet werden, selbst unsere eigenen Götterbilder[3] — diese Schatten der wahren Menschen —, ewig sind nur unsere Gedanken oder die Wahrheit, und wir sind in ihr versteckt, wie der Apfelbaum in seinem Kern. Das Licht der Weisheit hat nur dann in den Menschen Eingang, wenn er seine zwei Naturen erkennt, daß zwei in einem und eins in zweien ist, unteilbar, nicht zusammenfließend, wie der Apfelbaum und sein Schatten.

Ist Skovoroda ein völlig konsequenter Denker, wie dies von Prof. Zelenogorski angenommen wird[4])?

Das Verhältnis von Seele und Körper flößt gewisse Bedenken ein.

Das Notwendigste im Menschen ist am spätesten geschaffen, so das Herz. Jeder ist das, was sein Herz ist, z. B. der Wolf, der Biber usw. — das Gesicht kann aber ein anderes sein.

Der Gedanke (Intellekt) ist auch Hauptpunkt. Mens cujusque is est quisque (Cicero). Bei den Teutonen Mensch = mens, bei den Griechen *φος* oder Licht. Mens oder Herz ist Äußeres, Schatten, Ferner Herz oder Seele ist die Essenz, Kraft, der Kern des Menschen, die „ista", worin nur das Leben besteht. Ohne die ista sind wir tote Schatten, wenn auch Herrscher aller kopernikalischen Welten.

Was ist die Seele, wenn nicht der Abgrund der Gedanken? Was ist Gedanke, wenn nicht Wurzel, Same und Kern unseres Körpers?

Es ist unmöglich die Seele mit dem Körper zu vereinigen. Die Seele kann unabhängig vom Körper leben, aber nicht ohne im Verhältnis zu Gott zu bestehen.

---

[3]) Mein Körperchen ist ein kleiner Haufen und dieser langweilt mich.

[4]) Prof. Zel. widerspricht sich selbst, denn an einer anderen Stelle behauptet er, daß die Widersprüche Sk. ihre Erklärung in dem Einflusse auf ihn der alten Philosophie haben, so hauptsächlich des philosophischen Synkretismus.

Die Tätigkeit der Seele offenbart sich allmählich, je nachdem der Körper kräftiger wird; sie paßt sich immer an denselben an — in der Kindheit scherzt sie, lernt in der Jugend, urteilt im Mannesalter und ruht im Alter. Seele ist Herrscherin der Sinne, ihr Minister. Nur die Wahrheit ist die wahre Seligkeit und nur sie belebt das Herz, welches in der Gewalt des Körpers steht. ,,Wenn du etwas im Geiste erkennen willst, mußt du es zuvörderst im Körper oder Angesicht erkennen.“ Die Vereinigung erscheint eng und wunderbar zugleich.

Es ist nicht schwer, hier einen Widerspruch zu bemerken und über das Verhältnis von Seele und Körper nicht im Klaren zu sein.

Dagegen kann eingesehen werden, daß der innere Verkehr der Seele mit sich selbst dieselbe vom Körper absondert. Dieser Verkehr ist das *γνωϑι σεαυτον.* Skovoroda spricht gegen die Verehrung des Körpers bei den Ägyptern. Das Leben ist nicht mit dem Arshin (3/4 Meter) der Jahre zu messen, sondern durch Taten. Die Regel des Weisen lautet: ,,wenige Jahre zu leben, lange Jahre tätig zu sein.“ Das *γνωϑι σεαυτον* bei den Ägyptern vorhanden, wird von Sokrates aufgenommen.

Ob die Schrift, worin Skovoroda sich mit Sokrates vergleicht, authentisch ist, bleibt ungewiß. Es heißt dort:

,,Wie blind wir da sind, wo wir es nicht sein müssen. Viele wollen in Rußland die Platos, Aristoteles, Zenons, Epicure sein und bedenken nicht, daß die Akademie, das Lyceum und der Porticus aus der Wissenschaft des Sokrates entsprossen sind, gleich dem wie das Hühnchen sich aus dem Ei entwickelt. Bis wir nicht unseren eigenen Sokrates besitzen, können wir keinen Plato und irgend einen anderen Philosophen haben. Vater, der du bist im Himmel! Wirst du uns bald einen Sokrates schicken, der uns zuvörderst der Erkenntnis unserer selbst lehren wird, und nachdem wir uns erkannt haben, werden wir diejenige Wissenschaft entwickeln, welche unsere eigene, natürliche, sein wird. Es sei dein Name heilig in dem Gedanken deines Sklaven, der es gedenkt und ein Sokrates in Rußland sein will. Aber das russische Land ist größer als Griechenland, und nicht so leicht wird es deshalb, dies Land mit der Predigt zu durchdringen. Es komme dein Reich, und der Same soll keimen. Es werde dein Wille und meinem Urteil gemäß soll das Wissen nicht nur den Priestern der Wissenschaft gehören, die essen und sich übersättigen, sondern dem ganzen Volke.“

Dieses zu erfüllen fühlte sich Skovoroda berufen und diese Tätigkeit machte ihn selig.

Außerdem schreibt ihm Hijdeu dreifache Erkenntnis zu — eine individuelle, bürgerliche und göttliche — ich erkenne mich als Johann, Russe und Gottes Ebenbild. Er soll Sokrates vorwerfen, daß dieser nur die Erkenntnis erster Art kannte, wie Solon der zweiten und Christus der dritten.

Die Welt ist eine Bühne, wo alle Gegenstände Masken tragen. Mögen wir, so viel wir wollen, die Gegenstände, welche uns umringen, tasten, wir fühlen nur eine undurchdringliche Fläche; umsonst kommt uns der Mikroskop zur Hilfe. Die Berührung der Intellekte hingegen elektrisiert sie und läßt Funken sprühen. In der tiefen Einsamkeit können die Begriffe dunkler werden und die Menschen zu Feinden des Menschen. Viele verstehen es nicht in der Einsamkeit mit sich selbst zu verkehren, — sie tun es mitten in der Welt. Es gibt kein einziges Insekt, welches nicht voll Wunder wäre. Das vom Fuß zertretene Gras besitzt wunderbare Schönheit. Was uns verächtlich scheint, könnte nach der Ursache unseres Verachtens fragen.

Aber um dieses zu begreifen muß der Mensch mit seiner Seele verkehren. „Ich bin dann mitten in einer Welt, die spricht und mich belehrt.“ Dank dem Verkehr mit der Seele fühlen wir in uns eine Welt gleich der, in welcher wir leben. Diese Welt ist voll Freuden. Dieser Verkehr hat zum Resultat die Betrachtung selbst, wie auch derjenigen Gegenstände, die uns umringen, in weiser Vorsehung der Handlungen und Vorgänge. Nur durch diesen Verkehr entkommt der Mensch dem Chaos der Zweifel und des Ungewissen — diesem Grab der Welt.

Der nachdenkende Mensch eilt mit zitternden Füßen zu sich selbst um die Wahrheit zu erlangen, welche die Menschen verloren haben.

Der Verkehr mit sich selbst gibt Sieg über den Tod. Das Gegenteil des Verkehrs bilden die Zerstreuungen, welche den Menschen aus der inneren Welt in die äußere führen.

Wenn wir nachdenken, wissen wir, daß unsere Seele uns näher ist als alles übrige. Unsere Seele ist etwas uns sehr Nahes und wiederum Entferntes — nahe, weil sie unser bester Teil ist, entfernt, weil wir mit ihr nicht verkehren wollen. Alexander der Große kannte seine Seele nicht. Viele Philosophen haben nur aus Selbstliebe gearbeitet.

Wo kann man die Seele besser fühlen als in der tiefen Nacht? Ist es nicht richtig zu sagen, die Seele ist mein einziges Gut — es gibt kein Naturereignis, welches mich derselben berauben kann.

Vernichten wir die Liebe zu den Kleinigkeiten des Lebens und haben wir die Seele allein im Auge. Wie viele Freunde würden wir in diesem Falle verachten. Es gibt aber nichts köstlicheres, süßeres und nützlicheres als Freundschaft. „Habe nicht 100 Rubel, sondern einen Freund", sagt ein kleinrussisches Sprichwort.

Lieben, fühlen und erkennen sind die einzigen Fähigkeiten, die Freude geben. Die Wissenschaft pflegt diese Fähigkeiten, schafft sie aber nicht.

Warum lieben viele Sterblichen nicht ihre Seele?

Weil sie die Tugenden und Fähigkeiten nicht ehren, sondern nur Reichtum verfolgen und Armut scheuen.

Die Erkenntnis ist der rechte Flügel, die Tugend der linke. Mutter aller Tugenden ist reines Herz; die erste die Dankbarkeit; Mutter aller Leidenschaften der Neid. Weisheit und Tugend sind zwei Brüder — ein Blinder und Lahmer —, und ihre Vereinigung gibt Glückseligkeit. Dazu gehören ein reines Herz, Heiterkeit, Seelenstärke und Seelenfrieden.

Der Mensch besitzt drei Mittel glücklich zu sein — wahre Gedanken, Erinnerung an wahre Gedanken und Hoffnung solche zu haben. Das wahre Glück ist ein Seelenzustand, den alle erreichen können, — dazu gehört nichts vom Menschen Unabhängiges.

Prof. Zelenogorski betont mit Recht den Moralismus Skovorodas, was von Efimenko bestritten wird.

Liebe zur Tugend ist ein brennendes Licht, Liebe zum Laster ein gelöschtes.

„Was macht Skovoroda im Leben? Wie zerstreut er sich? Ich freue mich in Gott. Oblectatio, *διατριβη* ist die Höhe, die Blüte und der Kern des menschlichen Lebens, sein Zentrum". Die körperliche Sättigung macht nicht heiter. In diesem Sinne lehrt Epikur die Heiterkeit des Herzens sei dasjenige, was dem Menschen das Leben gäbe. Auch Horatius, Seneca — vive hodie.

Je mehr Eintracht und Friede mit Gott, desto seliger und friedlicher das Leben; desto weiter rückt der Schatten zurück und heller wird es.

Die Welt ist voll Heuchelei. Rede und Wahrheit sind nie identisch. Die Welt preist das, was verachtet sein muß.

„Fliehe die Meinung der Welt, suche die Einsamkeit auf, schließe Freundschaft mit der Geduld, lebe mit Demut, sei eifrig bei Gott dem Allmächtigen."

Liebe zum Nächsten ist nicht nur zuträglich, sondern süß, wenn du dazu geboren bist. Liebe ist Form Gottes selbst. Gott ist Liebe.

Gottes Willen sich ergeben heißt mit anderen Worten der Natur gemäß leben, nicht aber der blinden Natur, sondern der göttlichen, seligen, ewigen in uns. Neigung, Lust, Natur, Gottes Kraft, Gott sind identisch. Naturgesetz = eine Notwendigkeit für die Seligkeit der Menschen ist allgemein, eingeprägt in jedem Herzen, dem letzten Sandkorn anheim.

Die Arbeit ist nützlich, wenn man Lust dazu hat. Ein kleines Gefäß kann ebenso voll sein, wie ein großes, denn Gott hat jedem das Seine gegeben. In diesem Sinne lautet die Antwort Skovorodas an den Gouverneur Tscherbinin, der ihm nützlich sein will:

„Ich kann auf der Weltbühne keine andere Rolle spielen, als diejenige, welche ich gewählt habe — sie ist schlicht und sorgenfrei. Fühlte ich mich dazu geboren die Türken zu schlagen, würde ich mich mit dem Säbel umgürten und wegziehen."

Die Natur rächt sich an dem, der eine fremde Rolle spielt — die Resultate sind Unzufriedenheit, Langeweile, Gram. Die Eltern sollen die Fähigkeiten des Kindes genau betrachten und dieselben entwickeln, nicht aber ihm etwas Fremdes aufbürden. Der Lehrer ist bloß Diener der Natur. Bist du zum Studenten geboren, siehe ob es sich so zuträgt? Du bist vielleicht ein Würmchen und unecht. Aus solchen werden Drohnen geboren. Horche zu dir selbst auf, prüfe dich mit Gefahr, schaue dich recht um, wenn es sich aber wirklich so verhält und nicht Eitelkeit im Spiele ist, Gott selbst dich anruft und du Liebe zu der Tätigkeit hast, die dir angeboren ist, folge Gott und laß alles Übrige liegen."

Im „Alphabet des Friedens" heißt es:

Similem ad similem ducit Deus, seine Gnade und geheimes Gesetz — Natur und Verwandtschaft (Affinität) ist und deswegen sind ihm drei Dinge zuwider:

A. Einen Beruf der Natur zuwider haben.

B. Das lernen, wozu wir nicht geboren sind.

C. Mit denen befreundet sein, mit denen man keine Verwandtschaft hat.

Diese drei Dinge machen zum Feind Gottes und dem Freund des Teufels. Der Teufel sagt das Reich Gottes sei schwer zu erreichen. Bonitas gravissima, malitia levissima, die größte Strafe für Böses ist Böses zu tun, wie Lohn für Gutes Gutes zu schaffen.

Es ist im Gegenteil leicht selig zu sein und schwer böse. Dank dem seligen Gott, der das Notwendige nicht schwer gemacht hat und das Schwierige unnötig (Epikur). Der Wille der Menschen ist frei und er wählt das wahre Naturgemäße, was das Tier nicht kann.

Was ist das Leben?

Wir finden folgende vier Definitionen, die den materiellen Pessimismus und geistigen Optimismus Sk. zur Genüge charakterisieren.

1. Der Schlaf eines Türken von Opium betrunken, schrecklicher Traum, — der Kopf ist schwer, das Herz stöhnt.

2. Eine Pilgerschaft. Ich gehe ohne den Weg zu kennen, wohin und wozu.

3. Das vergängliche Leben ist der Schlaf unserer denkenden Kraft. Es kommt die Stunde, wo der Schlaf ein Ende nimmt und die Denkkraft erwacht. Unser Geist kommt in den Kreis des Seins. Aus ihm herausgerissen ist es das Kind der Mutter beraubt.

4. Süße Freude des Herzens, welche das Streben zur Wahrheit gibt. Unius interitus est, alterius generatio.

Das Leben des ukrainischen Philosophen war die Verwirklichung seiner Lehre, kein Schatten und Samen, sondern der Apfelbaum selbst, wenn man sein Steckenpferd paraphrasiert.

XIII.

Die logische Theorie der einzelnen Beziehungen auf Grund der Marbeschen Beziehungslehre.[1])

Von

Heinrich Schüßler.

I. Die logische Theorie der einzelnen Beziehungen.

§ 1. Die Duplizität des Beziehungsproblems.

Wie so manches andere philosophische Problem läßt sich dasjenige der Beziehungen sowohl vonseiten der Psychologie, als auch von seiten der Logik behandeln. Werden die psychischen Vorgänge, die sich im Bewußtsein bei der Herstellung von Beziehungen abspielen, festgestellt und analysiert, so haben wir die psychologische Seite, fragen wir hingegen, unbekümmert um die Qualität dieser Vorgänge, nur nach ihrem Sinn, nach ihrer Bedeutung, so haben wir die logische Seite des Problems.

Diese Duplizität des Beziehungsproblems wurde nicht immer scharf auseinander gehalten. Man hat inmitten logischer Erörterungen die Beziehungen auch von ihrer psychologischen Seite betrachtet und so beide Seiten miteinander vermengt. Ich erwähne hier nur kurz John Stuart Mill, der in seinem „System der deduktiven und induktiven Logik"[2]) seine einfachen und zusammengesetzten Relationen von der logischen, seine einfachsten Relationen aber von der psychologischen Seite aus behandelt hat. Ausführlicher soll davon noch in den letzten Paragraphen dieser Arbeit die Rede sein.

---

[1]) Karl Marbe, „Die logische Theorie der Beziehung und die Aufgabe der Logik". Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. u. Soziologie, Bd. XXXIV, S. 1, Leipzig 1910.

[2]) Ges. Werke v. Gomperz. 1872, Bd. II, S. 56 ff.

§ 2. Übersicht über die einzelnen Beziehungen.

Was für einzelne Arten von Beziehungen lassen sich bilden?

Man spricht von Raum- und Zeitbeziehungen, wie z. B. „Der Tisch steht in dem Zimmer“ und „Mein Bruder ist vor mir geboren worden“.

Man bildet Größenbeziehungen. Ich erinnere an die arithmetischen Ausdrücke „a+b“; „a—b“ oder „a+b=c“. Auch Beziehungen wie „Das Königreich Bayern ist ein Teil des Deutschen Reiches“ gehören hierher.

Sodann läßt sich eine ganze Gruppe von Abhängigkeits- oder Funktionsbeziehungen herstellen. Man kann hierbei konditionale, kausale, teleologische und eine Reihe anderer Beziehungen unterscheiden. Eine konditionale Beziehung liegt vor in dem Satze „Wenn das Getreide reif ist, wird es gemäht“. Der Satz „Die Wärme dehnt die Körper aus“ enthält eine kausale Beziehung. Eine teleologische Beziehung ist vorhanden, wenn wir sagen: „Um den Zug noch zu erreichen, eilte er fort.“ Andere zu den Abhängigkeits- oder Funktionsbeziehungen gehörige Beziehungen sind z. B. die der Wechselwirkung. Eine solche enthält der folgende Satz: „Gesetz und Sitte beeinflussen einander.“

Eine andere Art von Beziehungen sind die Ähnlichkeits- und Kontrastbeziehungen. „Der neue Rathausturm ist dem alten Festungsturm ähnlich“ und „Das Bild ist schön, aber der Rahmen ist häßlich“ sind Beispiele für solche Beziehungen.

Beziehungen ganz besonderer Art sind die Merkmalsbeziehungen. Sie entstehen, wenn einem Gegenstand ein Merkmal als zugehörig beigelegt wird, z. B. „Die Rose ist rot“ oder „Mein Freund ist tugendhaft“. Hierzu sind auch die Urteilsbeziehungen zu rechnen, die bei jedem Urteil zwischen Urteilserlebnis und Urteilsgegenstand hergestellt werden[3]).

Die vorliegende Übersicht über die einzelnen Beziehungen macht keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit. Sie wollte nur die geläufigsten und gebräuchlichsten von ihnen zusammenstellen. Es lassen sich sicherlich noch eine ganze Reihe anderer Beziehungen bilden. So viele Gesichtspunkte es gibt, unter

---

[3]) Siehe S. 222.

denen man irgend zwei Gegenstände betrachten kann, so viele Beziehungen sind auch möglich.

Auffallen mag, daß bei unserer Übersicht ganz geläufige Beziehungen wie „groß", „klein", „Vater", „Sohn" usw. nicht genannt worden sind. Sie wurden mit Absicht unberücksichtigt gelassen, weil sie vom Standpunkte der Marbeschen Beziehungstheorie nicht zu den Beziehungen gehören. Die Marbesche Beziehungstheorie, von der aus die einzelnen Beziehungen in dieser Arbeit betrachtet werden sollen, wird im § 3 kurz dargestellt werden.

„Vater", „Sohn" und ähnliche andere Ausdrücke sind, vom Marbeschen Standpunkte aus betrachtet, keine Beziehungen, sondern Gegenstände.

Auch „groß", „klein", „dick", „dünn" usw. sind nach Marbe keine Beziehungen, sondern Beziehungsmerkmale.

Eine kurze Darlegung soll diese Auffassung erläutern. Unter Gegenstand[4]) versteht Marbe alles, was irgendwie bezeichnet, ja alles, was irgendwie Objekt werden kann. Zur Herstellung einer Beziehung ist aber das Betrachten zweier Gegenstände unter einem gemeinsamen Gesichtspunkte erforderlich. Alle Beziehungen lassen sich daher wohl als Gegenstände, aber niemals läßt sich ein einzelner Gegenstand als Beziehung auffassen.

Aus demselben Grunde geht auch schon hervor, daß „groß", „klein" usw. keine Beziehungen sein können. Sie gehören nach Marbe zu den Merkmalen, und zwar zu den Beziehungsmerkmalen. Merkmale sind Unterschiede zwischen Gegenständen[5]). Die Merkmale teilt Marbe in zwei große Klassen ein, in Eigenmerkmale und in Beziehungsmerkmale. Eigenmerkmale kommen einem Gegenstande an und für sich zu, z. B. „Der Würfel ist hölzern". Hölzern kommt dem Würfel an und für sich zu. Beziehungsmerkmale kommen einem Gegenstand nicht an und für sich zu, sondern nur in Beziehung auf einen dritten Gegenstand, z. B. „Der Würfel ist groß". Groß ist genau so wie hölzern ein Merkmal für den Würfel. Es kommt ihm aber nicht an und für sich zu wie etwa hölzern, sondern nur in Beziehung auf einen dritten Gegenstand, den Beziehungsgegenstand, der in diesem Falle ein Würfel

---

[4]) A. a. O., S. 1, u. Vierteljahrsschrift Bd. XXX, S. 465 ff. Leipzig 1906.

[5]) Vierteljahrsschrift Bd. XXX, S. 468, 469. Leipzig 1906.

oder ein beliebiger anderer Gegenstand sein kann, der eben kleiner ist als unser Würfel. Die Beziehungsmerkmale sind ursprünglich an der Hand von Beziehungen gewonnen worden. Aber sie sind zu Merkmalen und zwar zu Beziehungsmerkmalen herabgesunken.

§ 3. Marbes Beziehungslehre[6]).

Zur Herstellung einer Beziehung gehören mindestens zwei Gegenstände und ein beziehendes Subjekt. Wir stellen eine Beziehung zwischen zwei Gegenständen her, wenn wir sie unter einem gemeinsamen Gesichtspunkte, d. h. als Gegenstände eines bestimmten oder mehrerer bestimmter koordinierter Merkmale betrachten. Je nach den verschiedenen Gesichtspunkten, unter denen wir zwei Gegenstände betrachten, stellen wir verschiedene Beziehungen zwischen ihnen her. Die einzelnen Beziehungen können indessen sinnvoll und sinnlos sein. Eine Beziehung ist sinnlos, wenn das charakteristische Merkmal auf beide Gegenstände prinzipiell nicht anwendbar ist, d. h. wenn kein koordinierter Gegenstand bekannt oder denkbar ist, dem das Merkmal zukommt. Ist das charakteristische Merkmal aber auf beide Gegenstände prinzipiell anwendbar, so liegen sinnvolle Beziehungen vor. Die sinnvollen Beziehungen sind entweder gültig oder ungültig. Sie sind gültig, wenn das charakteristische Merkmal den Gegenständen tatsächlich zukommt, aber ungültig, wenn es ihnen nur im Prinzip, nicht aber in Wirklichkeit zukommt. Die Frage, ob eine Beziehung gültig ist, läßt sich teilweise von der Erfahrung, teilweise aber auch unabhängig von der Erfahrung beantworten, allerdings unter Voraussetzung anderer gültiger Beziehungen. Eine Beziehung ist nämlich auch dann gültig, wenn sie aus andern gültigen Beziehungen abgeleitet werden kann. Urteile, welche die Gültigkeit oder Ungültigkeit von Beziehungen ausdrücken, bezeichnet Marbe als Beziehungsurteile. Richtige Beziehungsurteile heißen Wahrheiten.

---

[6]) Karl Marbe, „Die logische Theorie der Beziehung und die Aufgabe der Logik". Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. u. Soziologie Bd. XXXIV, S. 1. Leipzig 1910.

§ 4. Subjektive und objektive Beziehungen.

Wir stellen eine Beziehung zwischen zwei Gegenständen her, wenn wir sie unter einem gemeinsamen Gesichtspunkte betrachten. Es gibt Gesichtspunkte, die sich nur auf ganz spezielle Gegenstände anwenden lassen, z. B. der Gesichtspunkt der Kausalität. Es lassen sich eine ganze Reihe von Gegenständen namhaft machen, die nie in einem Kausalitätsverhältnis stehen können, die daher nie — wenn es überhaupt noch einen Sinn haben soll — unter dem Gesichtspunkte der Kausalität betrachtet werden können. Ich nenne solche Gegenstände: mathematischer Punkt und Tugend, das Meer und die Zahl π, der Montblanc und Friedrich der Große usw. Diejenigen Gegenstände, die sich unter dem Gesichtspunkte der Kausalität auffassen lassen, sind ganz spezielle, mag ihre Zahl auch noch so groß sein. Die Betrachtung unter diesem Gesichtspunkte erfordert von den Gegenständen eine ganz bestimmte Beschaffenheit, die der Gesamtheit aller Gegenstände nicht zukommt. Es sind ganz bestimmte objektive Tatsachenverhältnisse, wie die Erfahrung uns lehrt, die die Kausalität bedingen. Weisen zwei Gegenstände diese Beschaffenheiten nicht auf und werden sie trotzdem in Kausalitätsbeziehung gebracht, so wird die Beziehung ungültig oder gar sinnlos.

Alle im § 2 aufgezählten Beziehungen sind solcher Art. Bei ihrer Herstellung kommen samt und sonders nur spezielle Gesichtspunkte in Betracht.

Anderseits gibt es aber Gesichtspunkte, unter welchen sich alle Gegenstände ohne Ausnahme betrachten lassen, die also im Hinblick auf die speziellen Gesichtspunkte von genereller Natur sind. Alle Gegenstände lassen sich z. B. durch die Konjunktion „und" als Glieder irgend eines einheitlichen Ganzen auffassen. Kein Gegenstand kann sich der Zusammenfassung mit irgend einem andern Gegenstand, wie sie durch die Konjunktion „und" ausgedrückt wird, entziehen, z. B. „Mein Tintenfaß und Platos Ideenlehre sind Gegenstände im Sinne philosophischen Denkens". Daher sind solche Beziehungen, sobald sie von einem beziehenden Subjekt hergestellt worden sind, immer sinnvoll.

Während also, wie wir gesehen haben, die Beziehungen der speziellen Gesichtspunkte von erfahrungsmäßigen ob-

jektiven Tatsachenverhältnissen abhängig sind, sind die Beziehungen der generellen Gesichtspunkte nur vom beziehenden Subjekt abhängig.

Die Beziehungen lassen sich hiernach einteilen in objektive und subjektive Beziehungen.

Objektive Beziehungen sind solche, bei deren Herstellung spezielle, subjektive Beziehungen sind solche, bei deren Herstellung generelle Gesichtspunkte in Betracht kommen.

§ 5. Untersuchung der Subjektivität und Objektivität einzelner Beziehungen.

Als Beispiel für die subjektiven Beziehungen war im vorhergehenden Paragraphen die „und-Beziehung" genannt worden. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei hier hervorgehoben, daß unter diesem Begriff niemals „Summenbeziehungen" wie 3+4 verstanden werden sollen, die durch „plus", aber auch durch „und" ausgedrückt werden können. Unter „und-Beziehungen' sind Beziehungen ganz eigner Art gemeint, wie beispielsweise „Vater und Sohn", „Hof und Herd", „Mann und Maus", „Kind und Kegel" usf. Während bei der „Summenbeziehung" der gemeinsame Gesichtspunkt der ist, daß die beiden Gegenstände eine Summe im arithmetischen Sinne bilden sollen, ist es bei der „und-Beziehung" derjenige, daß die beiden Gegenstände in gewissem Sinne ein einheitliches Ganze bilden. Unter diesem Gesichtspunkte sind, wie schon hervorgehoben wurde, alle Gegenstände ohne Ausnahme zusammenfaßbar. Der Gesichtspunkt ist also generell und die Beziehung daher subjektiv.

Andere subjektive Beziehungen werden ausgedrückt durch „oder" und „von — bis". Der gemeinsame Gesichtspunkt bei der „oder-Beziehung" ist der, daß jeder der beiden Gegenstände an die Stelle des andern treten kann, daß es aber gleichzeitig dahingestellt bleibt, ob es einer tatsächlich tut oder nicht. Alle Gegenstände lassen sich durch „oder" mit einander verbinden, wie folgende Beispiele zeigen werden:

Auf die Frage: „Sagen Sie einmal, womit beschäftigt sich Herr X.?" kann ich antworten: „Ich weiß nicht, beschäftigt er sich mit

dem Perpetuum mobile oder mit Herbarts Metaphysik." Ich könnte auch sagen: „Er beschäftigt sich mit der Definition von „und" oder mit der Konstruktion einer neuen Flugmaschine." Ähnliche Beispiele lassen sich massenhaft bilden.

Eine dritte subjektive Beziehung soll ausgedrückt werden durch „von — bis". Die verschiedensten Gegenstände lassen sich als Endglieder irgend einer Reihe zu einander in Beziehung setzen. Es ist ganz dem Belieben eines Subjekts anheimgestellt, irgend welche Gegenstände zu irgend welcher Reihe zu vereinbaren. Werden zwei Gegenstände als solche Endglieder einer Reihe betrachtet, so entsteht die „von — bis — Beziehung". Einige Beispiele mögen dies zeigen:

„Von der Existenz Gottes bis zum Wörtchen „und" ist schon alles Gegenstand des Philosophierens gewesen." „Vom Nirwana der Buddhisten bis zur Verständigung mit den Marsbewohnern sind noch unzählige Rätsel dem Menschengeist zur Lösung aufgegeben". „Von meinen Freunden bis zu meinen Eltern hat mich alles betrogen."

Eines hat die Betrachtung der subjektiven Beziehungen wohl gleichzeitig mit gezeigt, ich meine den geringen Grad von Selbständigkeit gegenüber den objektiven Beziehungen. Sie vermögen sich — für sich allein — gar nicht zu behaupten. Sie sind, wie eine Betrachtung unserer Beispiele zeigt, stets in eine objektive Beziehung eingeschlossen. Sie sind — obwohl gleichzeitig an sich Beziehungen — nur der eine oder andere Gegenstand von einer andern, von einer objektiven Beziehung.

„Mein Tintenfaß und Platos Ideenlehre" ist unser Musterbeispiel für die „und-Beziehung". An und für sich besagt es nicht viel. Es fehlt noch etwas. Es muß noch hinzukommen: „sind Gegenstände usw." Die „und-Beziehung" finden wir eingegliedert in eine Merkmalsbeziehung.

Die „oder-Beziehung" „die Definition des Wörtchens „und" oder das Perpetuum mobile" zeigt denselben Charakter der Unselbstständigkeit. Es fehlt, um bei unserem Beispiele zu bleiben, der Mensch, der sich mit ihnen beschäftigt. Also auch hier muß die subjektive Beziehung ein Teil einer objektiven Beziehung, einer Funktionsbeziehung, sein.

Genau so ist es bei der „von — bis — Beziehung". Was heißt: „Vom Nirwana der Buddhisten bis zur Verständigung mit den Marsbewohnern"? Ein Mensch, der nur diese Worte ausspricht, wird

mehr noch sagen müssen, um verstanden zu werden. Er muß diese subjektive Beziehung in eine objektive, sei es eine Merkmalsbeziehung oder eine andere, eingliedern.

Zusammenfassend können wir sagen: Die subjektiven Beziehungen müssen als Gegenstand in einer objektiven Beziehung enthalten sein.

Wir wenden uns jetzt zu den objektiven Beziehungen. Alle im § 2 aufgezählten Beziehungen, sagten wir, sind objektiver Natur. Bei dem Nachweis dieser Behauptung wird es sich einmal darum handeln, den speziellen Gesichtspunkt nachzuweisen und, was damit eigentlich schon gegeben ist, die Möglichkeit ,daß sie sich in sinnvolle und sinnlose, gültige und ungültige Beziehungen einteilen lassen. Da das Kriterium für die Einteilung in sinnvolle und sinnlose Beziehungen der Nachweis oder Nichtnachweis von koordinierten Gegenständen ist, zwischen denen die Beziehung wirklich stattfindet, so empfiehlt es sich, zunächst einmal den Begriff der Koordination ins Auge zu fassen.

Wann ist ein Gegenstand „a" einem Gegenstande „b" koordiniert? Der Gegenstand „a" ist dem Gegenstand „b" koordiniert, wenn er unter den nächst höheren Begriff von „b", wenn er unter das genus proximum von „b" fällt.

Wann stellen wir eine Raumbeziehung zwischen zwei Gegenständen her? Wir stellen eine Raumbeziehung zwischen zwei Gegenständen her, wenn wir sie unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte ihrer räumlichen Ausdehnung betrachten. Ist dieser Gesichtspunkt von spezieller Art? Ja, denn er läßt sich nicht in sinngemäßer Weise auf alle Gegenstände anwenden, wie dies unsere Beispiele zeigen werden. Es gibt sinnlose und ungültige, neben sinnvollen Raumbeziehungen. „Wo die Alpenflora herrscht, gedeihen keine Laubbäume mehr" ist eine sinnvolle und gültige Beziehung. Behaupte ich aber, „Wo die Alpenflora herrscht, da gedeihen keine Blumen mehr", so ist diese Beziehung falsch oder ungültig. Denn die Alpenflora weist eine ganze Reihe von Blumen auf. Aber sie ist noch sinnvoll. Denn es gibt koordinierte Gegenstände zu der Alpenfloraregion, wie die Steinregion und die Region des ewigen Schnees, wo tatsächlich keine Blumen mehr gedeihen. In dem Satze „Wo die Alpenflora herrscht, gedeiht die Zahl π nicht mehr" ist die Raumbeziehung sinnlos geworden. Es geht prinzipiell nicht an, diese beiden Gegen-

stände unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte der Raumausdehnung zu betrachten. Dieser Gesichtspunkt ist folglich speziell und die Raumbeziehung objektiv.

Zu den Raumbeziehungen im weiteren Sinne gehören auch die Ortsbeziehungen. Eine Ortsbeziehung liegt vor, wenn wir zwei Gegenstände unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte ihrer örtlichen Lage betrachten. In dem Satze „Berlin liegt in Preußen" drücken wir eine gültige sinnvolle Ortsbeziehung aus. In dem Satze „Berlin liegt in Baden" stellen wir eine ungültige sinnvolle Ortsbeziehung her. Behaupten wir aber „Berlin liegt im Pythagoräischen Lehrsatz", so wird die Beziehung sinnlos. Daher gehört auch die Ortsbeziehung zu den objektiven Beziehungen, weil ihr Gesichtspunkt spezieller Natur ist.

Betrachten wir zwei Gegenstände unter zeitlichem Gesichtspunkte, so haben wir eine Zeitbeziehung. Zeitbeziehungen werden häufig durch die Partikeln „wenn — so" eingeleitet. „Wenn der Winter beginnt, so hört der Herbst auf" ist eine sinnvolle und gültige Beziehung. Die Beziehung „Wenn der Winter beginnt, so hört der Frühling auf" ist zwar noch sinnvoll, aber doch schon ungültig. Denn sie trifft tatsächlich nicht mehr zu. Wohl aber gibt es koordinierte Gegenstände, die mit dem einen oder dem andern der beiden Gegenstände gültige Zeitbeziehungen bilden können, z. B. „Wenn der Sommer beginnt, so hört der Frühling auf". Sinnlos ist die Zeitbeziehung in unserem letzten Satze „Wenn der Winter beginnt, so hört die Winkelfunktion im Dreieck auf". Prinzipiell geht es nicht an, diese beiden Gegenstände unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte der zeitlichen Aufeinanderfolge zu betrachten. Auch die Zeitbeziehung hat sich hiernach als objektiv erwiesen.

Wir kommen zu der zweiten Gruppe unserer Übersicht, zu den Größenbeziehungen. Zu ihnen wollen wir zunächst Größenbeziehungen arithmetischer Art, wie die Beziehungen der Summe, der Differenz, des Produktes, des Quotienten, der Gleichheit rechnen, sodann aber auch Beziehungen allgemeinerer Art, wie z. B. die „Ganzes- und -Teil-Beziehungen".

Arithmetische Größenbeziehungen sind, wenn sie sinnvoll sein sollen, nur zwischen Zahlengrößen möglich. Die Zahlen können aber benannt und unbenannt sein. Betrachten wir zwei Zahlen unter dem Gesichtspunkte der Summe, so haben wir eine Summenbe-

ziehung, z. B. 9+6; 3 Äpfel + 2 Äpfel. Diese Beziehungen sind sinnvoll. Bei den benannten Zahlen lassen sich auch sinnvolle ungültige Summenbeziehungen herstellen. Äpfel und Birnen sind koordinierte Gegenstände. Sagen wir daher „3 Äpfel + 2 Birnen", so haben wir eine sinnvolle aber ungültige Summenbeziehung hergestellt. Denn einmal lassen sich 3 Äpfel und 2 Birnen nicht tatsächlich zusammenzählen, die Summenbeziehung trifft also nicht in Wirklichkeit zu, anderseits läßt sich aber zu 3 Äpfeln ein koordinierter Gegenstand 3 Birnen denken, der mit dem andern Gegenstand 2 Birnen eine sinnvolle gültige Summenbeziehung bildet. Eine sinnlose Summenbeziehung liegt jedesmal dann vor, wenn statt einer oder statt beider Zahlengrößen Nichtzahlengrößen als Gegenstände der Summenbeziehung in Betracht kommen, wie z. B. „Gott + 5" oder „Der Main + die Juraformation".

Genau aus denselben Gründen lassen sich sinnvolle und sinnlose, gültige und ungültige Differenzbeziehungen bilden. Eine Differenzbeziehung liegt dann vor, wenn wir zwei Gegenstände unter dem Gesichtspunkte der Differenz betrachten. Die bei der Summenbeziehung genannten Beispiele lassen sich durch Verwandlung des Plus- in ein Minuszeichen ohne weiteres zu den entsprechenden Beispielen der Differenzbeziehung abändern.

Wesentlich anders liegen die Verhältnisse bei der Produkten- und Quotientenbeziehung. Solche Beziehungen entstehen, wenn zwei Gegenstände unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte des Produktes oder des Quotienten betrachtet werden. Der Multiplikator eines Produktes und der Divisor eines Quotienten im arithmetischen Sinne müssen notwendigerweise unbenannte Zahlen sein, während Multiplikand und Dividend benannt sein können. Sind Multiplikator und Divisor unbenannt, so sind die entsprechenden Beziehungen immer sinnvoll und gültig, sind sie aber benannt, so sind die Beziehungen immer sinnlos. 3×4 oder 3×1 Tisch; 9: 3 oder 12 Nüsse : 3 sind sinnvolle Beziehungen. Aber 3 Tische × 4 oder 3 Tische × 4 Bänke und 9: 3 Stühle oder 12 Bänke : 3 Stühle sind sinnlose Beziehungen. Sinnlos sind natürlich auch alle diejenigen Produkten- und Quotientenbeziehungen, die zwischen Nichtzahlengrößen hergestellt werden, z. B. „Die Seele × blau" oder „Gott: Elefant". Sinnvolle aber ungültige Produkten- und Quotientenbeziehungen sind daher nicht aufzeigbar.

Betrachten wir schließlich zwei Gegenstände, unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte der Gleichheit, so haben wir eine Gleichheitsbeziehung. $7 \times 8 = 56$ ist eine sinnvolle gültige Gleichheitsbeziehung, hergestellt zwischen dem Gegenstand 7×8, der selbst schon eine Produktenbeziehung ist, und dem Gegenstande 56. 7×8; 3×8; 9×8 sind ohne Zweifel koordinierte Gegenstände. Bilden wir nun die Gleichheitsbeziehung $3 \times 8 = 56$, so haben wir sicherlich eine sinnvolle Beziehung hergestellt, denn ein koordinierter Gegenstand 7×8 bildet mit 56 eine gültige Beziehung. Sie selbst ist aber ungültig, denn sie trifft tatsächlich nicht zu. Tritt aber an die Stelle der einen Zahl in unserem Beispiel eine Nichtzahl, so wird die Beziehung sinnlos. „$7 \times 8 =$ einem Eichhörnchen" hat keinen Sinn. Es läßt sich kein koordinierter Gegenstand zu Eichhörnchen aufzeigen, der mit 7×8 eine gültige Gleichheitsbeziehung bilden kann.

Zu den Größenbeziehungen gehören auch die „Ganzes-und-Teil-Beziehungen". Eine solche Beziehung wird zwischen zwei Gegenständen hergestellt, wenn sie unter dem Gesichtspunkte betrachtet werden, daß der eine einen Teil von dem andern bildet. „Sachsenhausen bildet einen Teil von Frankfurt a. M." ist eine sinnvolle Ganzes- und -Teil-Beziehung. Es gibt unzählige Städte, deren Stadtteile besonders benannt sind, also koordinierte Gegenstände genug mit gültigen derartigen Beziehungen. Unser Beispiel selbst ist gültig, weil es tatsächlich einen Stadtteil von Frankfurt a. M. gibt, der Sachsenhausen heißt. Sage ich aber: „Sachsenhausen bildet einen Teil von Hanau", so stimmt diese Beziehung mit der Wirklichkeit nicht mehr überein. Sie ist ungültig geworden. Trotzdem ist sie noch sinnvoll, weil es einen koordinierten Gegenstand — Frankfurt am Main — gibt, bei dem sie tatsächlich zutrifft. Sinnlos wird die Beziehung, wenn ich zwei Gegenstände, die niemals Teil und Ganzes sein können, unter diesem Gesichtspunkte betrachte, z. B. „Sachsenhausen bildet einen Teil vom 1. Kongruenzsatz". Alle Größenbeziehungen zeigen somit spezielle Gesichtspunkte auf und sind daher objektiv.

Die dritte Gruppe soll die Abhängigkeits- oder Funktionsbeziehungen umfassen. Wir stellen derartige Beziehungen zwischen zwei Gegenständen her, wenn wir sie unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte der Abhängigkeit oder überhaupt einer Funktion betrachten. Nach der besonderen Art dieses Gesichtspunktes lassen sich

konditionale, kausale, teleologische und eine Reihe anderer Abhängigkeitsbeziehungen bilden.

Eine konditionale Beziehung liegt vor in dem Satze „Die Bestäubung des Wiesenklees (Trifolium pratense) ist von den Hummeln abhängig". Sie ist sinnvoll und gültig. Keine andern Insekten als die langrüsseligen Hummeln können den Wiesenklee bestäuben. Setze ich in dieses Beispiel für Hummeln den koordinierten Gegenstand „Bienen" ein, die den Wiesenklee ihres kurzen Rüssels wegen überhaupt nicht bestäuben können, so erhalte ich eine zwar sinnvolle aber ungültige Abhängigkeitsbeziehung. Behaupte ich schließlich die Abhängigkeit der Bestäubung des Wiesenklees von einem Gegenstand, der nirgends in der Natur jemals eine Rolle bei der Bestäubung von Pflanzen gespielt hat, so daß sich kein koordinierter Gegenstand finden oder denken läßt, dem unsere Abhängigkeitsbeziehung in Wirklichkeit zukommt, so ist die Beziehung sinnlos; z. B. „Die Bestäubung des Wiesenklees ist von der städtischen Straßenbahn abhängig".

Zu den konditionalen Beziehungen läßt sich in gewissem Sinne auch die Grundbeziehung rechnen.

Wir erhalten eine Beziehung des Grundes, wenn wir zwei Gegenstände unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte des logischen Grundes betrachten. Sie wird ausgedrückt durch die Konjunktion „weil". „Das Zimmer wird geheizt, weil es kalt ist" enthält eine sinnvolle und gültige Grundbeziehung. „Das Zimmer wird geheizt, weil es heiß ist" ist eine sinnvolle aber ungültige Grundbeziehung. Sie ist ungültig, weil sie in Wirklichkeit nicht zutrifft. Es wird keinem Menschen einfallen, ein Zimmer aus dem Grunde zu heizen, weil es heiß ist. Sie ist aber sinnvoll, weil es koordinierte Gegenstände gibt — z. B. „Das Zimmer wird gekühlt" —, die mit dem andern Gegenstand eine gültige Grundbeziehung bilden können. „Das Zimmer wird geheizt, weil 1+1 =2 ist" ist eine sinnlose Grundbeziehung, weil es prinzipiell nicht angängig ist, diese beiden Gegenstände unter dem Gesichtspunkte des logischen Grundes zu betrachten.

Kausalbeziehungen sind dann vorhanden, wenn wir zwei Gegenstände unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte von Ursache und Wirkung betrachten. „Der Druck der atmosphärischen Luft bewegt die Quecksilbersäule im Barometer" ist eine solche Kausalbeziehung. Sie ist sinnvoll und gültig. Setze ich in diese Beziehung

statt "Barometer" den koordinierten Gegenstand „Thermometer", so erhalte ich die sinnvolle Beziehung „Der Druck der atmosphärischen Luft bewegt die Quecksilbersäule im Thermometer". Sie ist aber ungültig, weil sie in Wirklichkeit nicht zutrifft. Sage ich schließlich „Der Druck der atmospärischen Luft bewegt die Zeiger meiner Uhr", so ist diese Kausalbeziehung aus den bekannten Gründen sinnlos.

Eine teleologische oder Zweckbeziehung kommt dann zustande, wenn wir zwei Gegenstände unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte des Zweckes betrachten. „Winkelried opferte sich in der Schlacht bei Sempach, um die Schweiz zu retten" ist eine sinnvolle und gültige Zweckbeziehung. „Winkelried opferte sich in der Schlacht bei Sempach, um England zu retten" ist eine sinnvolle aber ungültige Zweckbeziehung. „Winkelried opferte sich in der Schlacht bei Sempach, um das Einmaleins zu lernen" ist eine sinnlose Zweckbeziehung. Es erübrigt sich wohl, die immer wiederkehrenden Gründe aufs neue aufzuzeigen.

Von den andern Abhängigkeits- oder Funktionsbeziehungen, die sich noch bilden lassen, soll die Beziehung der Wechselwirkung besprochen werden.

Wir stellen die Beziehung der Wechselwirkung zwischen zwei Gegenständen her, wenn wir sie unter dem Gesichtspunkte der Wechselwirkung betrachten, z. B. „Magnetische und elektrische Wellen verstärken sich gegenseitig". Diese Beziehung stimmt mit der Wirklichkeit überein, sie ist daher sinnvoll und gültig. Treten in diese Beziehung für die „elektrischen Wellen" die koordinierten „Ätherwellen" ein, so verwandelt sich die sinnvolle gültige in eine sinnvolle ungültige Beziehung. Behauptet man gar „Magnetische Wellen und mathematische Punkte verstärken sich gegenseitig", so ist die Beziehung aus den bekannten Gründen sinnlos geworden. Überblicken wir sämtliche Abhängigkeitsbeziehungen noch einmal, so finden wir bei allen spezielle Gesichtspunkte; sie sind daher sämtlich objektiver Natur.

Als eine besondere Gruppe haben wir in unserer Übersicht die Ähnlichkeitsbeziehungen aufgefaßt. Ähnlichkeitsbeziehungen kommen zustande, wenn zwei Gegenstände unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte der Ähnlichkeit betrachtet werden. Wenn ich sage „Der Hügel, auf dem Montabaur liegt, ist dem Mons Tabor in Palästina ähnlich", so betrachte ich beide Bodenerhebungen unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte der Ähnlichkeit. Weil es

einen Sinn hat, zwei Berge hinsichtlich ihrer Ähnlichkeit zu vergleichen, ist unsere Beziehung sinnvoll. Weil die Ähnlichkeit ferner tatsächlich vorhanden ist, ist sie gültig. Setze ich aber zwei Berge in Ähnlichkeitsbeziehung zu einander, die absolut keine Ähnlichkeit haben, so ist diese Beziehung aus dem soeben angeführten Grunde immer noch sinnvoll — es ist vielleicht ein anderer Berg vorhanden, der die geforderte Ähnlichkeit hat, zum mindesten ist ein solcher Berg denkbar —, aber sie selbst ist ungültig, weil sie in Wirklichkeit nicht zutrifft. Vollständig ungleichartige Gegenstände — wie der Montabaurer Hügel und die Tugend — unter dem Gesichtspunkte der Ähnlichkeit betrachtet, ergeben sinnlose Beziehungen, weil kein koordinierter Gegenstand bekannt oder denkbar ist, dem das Merkmal „ähnlich" in Wirklichkeit zukommt.

Die Kontrastbeziehung, die wir zu den Ähnlichkeitsbeziehungen im weiteren Sinne rechnen wollen entsteht durch die Betrachtung zweier Gegenstände unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte des Gegensatzes. Sie wird ausgedrückt, durch das Bindewort „aber"; z. B. „Eisen ist kein edles Metall, aber es ist nützlicher als Gold." Diese Beziehung ist sinnvoll und gültig. Die Kontrastbeziehung aber „Kobalt ist kein edles Metall, aber es ist nützlicher als Gold" ist zwar noch sinnvoll, weil „Kobalt" und „Eisen" als unedle Metalle koordinierte Gegenstände sind, sie ist aber ungültig, weil in Wirklichkeit Gold nützlicher ist, als Kobalt, das für uns fast gar keine Bedeutung hat. Wie ganz ungleichartige Gegenstände unter dem Gesichtspunkte der Ähnlichkeit betrachtet, sinnlose Ähnlichkeitsbeziehungen ergaben, so ergeben dieselben Gegenstände unter dem Gesichtspunkte des Kontrastes betrachtet, sinnlose Kontrastbeziehungen, z. B. „Das Eisen ist kein edles Metall, aber der Himmel ist blau". Auch die Ähnlichkeitsbeziehungen haben somit spezielle Gesichtspunkte und gehören daher zu den objektiven Beziehungen.

Die letzte Gruppe unserer Aufzählung wird von den Merkmalsbeziehungen gebildet. Merkmalsbeziehungen finden nur statt zwischen einem Gegenstand einerseits und einem Merkmal anderseits. Legen wir einem Gegenstande — beispielsweise „Gold" — das Merkmal „gelb" zu, oder betrachten wir beide Gegenstände „Gold" und „gelb" unter dem Gesichtspunkte der Zugehörigkeit, so haben wir eine gültige sinnvolle Merkmalsbeziehung hergestellt. Sagen wir aber „Gold ist weiß", so ist die Merkmalsbeziehung ungültig geworden.

Immerhin ist sie noch sinnvoll. Denn es gibt einen „Gold“ koordinierten Gegenstand „Silber“, dem das Merkmal tatsächlich zukommt. Bilden wir die Merkmalsbeziehung „Gold ist tugendhaft“, so ist diese Beziehung sinnlos. Denn es hat keinen Sinn, Gegenstände wie „Gold“ und „tugendhaft“ unter dem Gesichtspunkte der „Zugehörigkeit“ zu betrachten. Es läßt sich kein „Gold“ koordinierter Gegenstand denken, noch viel weniger aufzeigen, dem das Merkmal „tugendhaft“ in Wirklichkeit zukommt.

Zu den Merkmalsbeziehungen rechneten wir auch die „Urteilsbeziehungen“. Was darunter verstanden werden soll, läßt sich am besten der Marbeschen Urteilsdefinition entnehmen. Diese lautet:

„Urteile sind diejenigen Erlebnisse, die nach der Absicht des Erlebenden direkt oder ihrer Bedeutung nach mit den Gegenständen übereinstimmen sollen, auf die sie sich beziehen[7].“

Bei jedem Urteil wird hiernach eine Beziehung hergestellt zwischen dem Urteilserlebnis (an sich oder in seiner Bedeutung) und dem Urteilsgegenstand. Ich möchte daher für sie den Namen „Urteilsbeziehung“ in Vorschlag bringen.

Früher haben wir Beziehungen hergestellt, deren beide Gegenstände Dinge der Außenwelt waren, z. B. „Sachsenhausen ist ein Teil von Frankfurt a. M.“. Bei der Urteilsbeziehung ist der eine Gegenstand immer das „Urteilserlebnis“, der andere der „Urteilsgegenstand“, kann beliebig variieren. Bei unserem Musterbeispiel im folgenden ist er ein Ding der Außenwelt.

Zeige ich auf die Frage „Wo liegt das Frankfurter Opernhaus“? mit dem Finger nach der Richtung ,in der das Opernhaus liegt, so habe ich zunächst nach Marbe ein Urteil gefällt. Ich habe aber gleichzeitig nach unserer obigen Auseinandersetzung eine Beziehung hergestellt zwischen dem Urteilsgegenstand — dem Opernhaus — und dem Urteilserlebnis — meinem Fingerzeig.

Nach der Marbeschen Beziehungsdefinition werden bei der Herstellung einer Beziehung zwei Gegenstände unter einem gemeinsamen Gesichtspunkte betrachtet. Die beiden Gegenstände sind bei der Urteilsbeziehung das Urteilserlebnis (an sich oder in seiner Bedeutung) und der Urteilsgegenstand.

---

[7]) Karl Marbe, „Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Urteil“. Leipzig 1901. S. 48 u. 52.

Was ist aber der gemeinsame Gesichtspunkt? Offenbar der Umstand, daß sie zusammen ein Urteil bilden sollen.

Ist dieser Gesichtspunkt speziell und die Beziehung objektiv? Läßt sich die Urteilsbeziehung in sinnlose und sinnvolle, gültige und ungültige Beziehungen einteilen?

Auf die Frage „Wo liegt das Frankfurter Opernhaus?“ zeige ich nach dem Mond. Ich erhalte dadurch eine sinnlose Beziehung. Es hat keinen Sinn, das Frankfurter Opernhaus auf dem Mond zu suchen.

Zeige ich aber dahin, wo das Opernhaus tatsächlich liegt, so habe ich eine sinnvolle und gültige Beziehung hergestellt.

Zeige ich irrtümlicherweise nach einer falschen Richtung, z. B. nach Nordwesten statt nach Osten, so ist es zwar eine sinnvolle Beziehung, aber sie ist ungültig.

Somit gehören auch die Merkmalsbeziehungen samt den Urteilsbeziehungen zu den objektiven Beziehungen, weil ihre Gesichtspunkte spezieller Natur sind.

§ 6. Weitere Untersuchungen der im § 5 abgehandelten Beziehungen nach den Gesichtspunkten der Marbeschen Beziehungslehre.

Wir haben im §5 gesehen, daß alle *objektiven* Beziehungen sich der *Marbe*schen Einteilung, die an der Hand von *Merkmalsbeziehungen* aufgestellt worden ist, einordnen ließen, während die *subjektiven* Beziehungen dieser Einteilung unzugänglich waren. Wie ist dieser Unterschied zu erklären?

Er erklärt sich einmal aus der Natur der *generellen* und der *speziellen* Gesichtspunkte, sodann dadurch, daß *alle objektiven Beziehungen zugleich Merkmalsbeziehungen* sind. Letzteres sei an den einzelnen objektiven Beziehungen nachgewiesen.

In dem Satze „Wo die Alpenflora herrscht, gedeihen keine Laubbäume mehr“ stellten wir, wie wir gesehen haben, eine *Raumbeziehung* her, indem wir die beiden Gegenstände „Alpenflora“ und „Laubbäume“ unter dem Gesichtspunkte der „räumlichen Ausdehnung“ betrachteten. Gleichzeitig enthält aber der Satz auch eine Merkmalsbeziehung. Wir konstatieren doch, daß dem Gegenstande

„Alpenflora“ das Merkmal „keine Laubbäume mehr habend“ zukommt.

Unsere Ortsbeziehung hieß: „Berlin liegt in Preußen.“ Weil wir in diesem Satze dem Gegenstand „Berlin“ das Merkmal „in Preußen liegend“ zuerkennen, ist die Ortsbeziehung zugleich eine Merkmalsbeziehung.

In der Zeitbeziehung „Wenn der Winter beginnt, hört der Herbst auf“ wird zugleich ausgedrückt, daß dem Gegenstand „Winters Anfang“ das Merkmal „den Herbst beendigend“ zukommt. Auch die Zeitbeziehung enthält somit eine Merkmalsbeziehung.

Ist die Summenbeziehung „a+b“ auch eine Merkmalsbeziehung? Wenn wir sie ihrer arithmetischen Formulierung entkleiden, die ihrem Wesen nach doch weiter nichts als eine Abkürzung ist, und sie in einem Satze ausdrücken, etwa in folgendem: Die Gegenstände a und b bilden eine Summe, — die Formel „a+b“ besagt doch genau dasselbe —, so ist klar, daß den Gegenständen a und b das Merkmal „eine Summe bildend“ zugelegt wird. Wir haben also auch bei der Summenbeziehung eine Merkmalsbeziehung. Bei den andern arithmetischen Beziehungen ist dasselbe der Fall. Es dürfte sich daher erübrigen, den Nachweis im einzelnen zu bringen.

Unsere Ganzes- und -Teil-Beziehung lautete: „Sachsenhausen bildet einen Teil von Frankfurt a. M.“ Weil hierbei dem Gegenstand „Sachsenhausen“ das Merkmal „einen Teil von Frankfurt a. M. bildend“ zugelegt wird, haben wir gleichzeitig eine Merkmalsbeziehung hergestellt.

Ebenso wird in der konditionalen Abhängigkeitsbeziehung „Die Bestäubung des Wiesenklees ist von den Hummeln abhängig“ dem Gegenstand „Bestäubung des Wiesenklees“ das Merkmal „von den Hummeln abhängig“ als zugehörig zuerkannt.

Bei der Grundbeziehung „Weil es kalt ist, wird das Zimmer geheizt“ wird gleichzeitig eine Merkmalsbeziehung hergestellt, indem dem Gegenstand „Kalt sein“ das Merkmal „das Zimmer heizen veranlassend“ zugelegt wird.

Auch die Kausalbeziehung „Der Druck der atmosphärischen Luft bewegt die Quecksilbersäule im Barometer“ ist eine Merkmalsbeziehung. Denn es wird dem „atmosphärischen Luftdruck“ als Gegenstand das Merkmal „die Quecksilbersäule des Barometers bewegend“ zugelegt.

Die teleologische Beziehung „Winkelried opferte sein Leben, um die Schweiz zu retten“ ist zugleich eine Merkmalsbeziehung zwischen dem Gegenstand „Winkelrieds Opfertod“ und dem Merkmal „die Schweiz retten wollend“.

Auch die Beziehung der Wechselwirkung „Magnetische und elektrische Wellen verstärken sich gegenseitig“ läßt sich als Merkmalsbeziehung betrachten, indem dem Gegenstand „magnetische und elektrische Wellen“ das Merkmal „des sich gegenseitigen Verstärkens“ zugelegt wird.

Dasselbe ist bei den Ähnlichkeits- und Kontrastbeziehungen der Fall. In der Ähnlichkeitsbeziehung „Der Montabaurer Hügel ist dem Mons Tabor ähnlich“ wird dem Gegenstand „Montabaurer Hügel“ das Merkmal „dem Mons Tabor ähnlich seiend“ zugelegt, und in der Kontrastbeziehung „Eisen ist kein edles Metall, aber es ist nützlicher als Gold“ wird dem Gegenstand „Eisen“ das Merkmal „nützlicher als Gold seiend“ zugelegt.

Lassen sich die Urteilsbeziehungen auch als Merkmalsbeziehungen auffassen? Wird der Urteilsgegenstand durch das Urteilserlebnis „bemerkmalt“? Ich glaube, daß dieser Auffassung nichts im Wege steht. Merkmale sind Unterschiede zwischen Gegenständen. Eine Bemerkmalung des Gegenstandes „Opernhaus“ in unserem Beispiel findet auch durch meinen Fingerzeig statt. Logisch ist der Fingerzeig gleichbedeutend mit Worten. Jede Sprache ist nichts weiter als ein Zeichensystem. Ob die Zeichen in Gebärden oder in Worten bestehen, ist für die Logik gleichgültig. Wird daher die Urteilsbeziehung als Merkmalsbeziehung aufgefaßt, so ist der Urteilsgegenstand der Gegenstand und das Urteilserlebnis (direkt oder seiner Bedeutung nach) das Merkmal für die Merkmalsbeziehung.

In den soeben besprochenen Beispielen war die objektive Beziehung gültig und sinnvoll, daher war es auch die Merkmalsbeziehung. Wäre jene ungültig oder gar sinnlos gewesen, so wäre es auch die Merkmalsbeziehung gewesen. Der Sinn oder die Sinnlosigkeit, die Gültigkeit oder die Ungültigkeit einer Merkmalsbeziehung hängt demnach von der entsprechenden Beschaffenheit der in ihr enthaltenen objektiven Beziehung ab.

Damit soll aber nicht behauptet sein, daß jede Merkmalsbeziehung in ihrem Sinne oder in ihrer Gültigkeit von andern objek-

tiven Beziehungen abhängig ist. Es gibt auch Merkmalsbeziehungen, die davon unabhängig sind, z. B. „Die Rose ist schön". In den analytischen Beziehungen, wie z. B. „Alle Körper sind ausgedehnt", behaupten wir sogar die Gültigkeit einer Beziehung unabhängig von der Erfahrung.

Wie es Beziehungen gibt, in welchen die Gültigkeit oder der Sinn der Beziehung behauptet wird, so gibt es auch Beziehungen, in denen es dahingestellt bleibt, ob die Beziehung gültig, ungültig oder sinnlos ist. Solcher Art sind die problematischen Beziehungen und die Beziehungen, die in Fragen enthalten sind. Bei den problematischen Beziehungen („Der Weg ist vielleicht beschwerlich.") lassen wir es dahingestellt, ob die Beziehung gültig, ungültig oder sinnlos ist. Bei den in Fragen enthaltenen Beziehungen („Ist der Himmel blau"?) fragen wir erst nach dem Sinn und der Gültigkeit. Beide Beziehungen können also in diesem Falle nicht behauptet werden.

Werden aber Merkmalsbeziehungen, die, wie wir gesehen haben, alle objektiven Beziehungen umfassen, als gültig oder ungültig oder sinnlos hingestellt, so sind es Urteile im Sinne von Marbes Urteilsdefinitionen[8]). Marbe nennt sie im Gegensatz zu den Urteilen, welchen keine Beziehungen als Urteilsgegenstände zugrunde liegen, also im Gegensatz zu den Urteilssachvorstellungen, Beziehungsurteile.

Umfassen die Marbeschen Beziehungsurteile alle gewöhnlichen Urteile? Wenn wir für den Nachweis die Kantsche Urteilstafel zugrunde legen, so erhalten wir folgende zwölf Definitionen des Urteils:

A. Urteile der Quantität.

1. Allgemeine Urteile sind Merkmalsbeziehungen, deren Gegenstand ein Gattungsbegriff nach seinem ganzen Umfange ist. (Alle Raubtiere fressen Fleisch.)

2. Besondere Urteile sind Merkmalsbeziehungen, deren Gegenstand ein Gattungsbegriff nach einem Teil seines Umfanges ist. (Viele Raubtiere sind schädlich.)

3. Einzelne Urteile sind Merkmalsbeziehungen, deren Gegenstand ein Individuum ist. (Der Main ist ein Fluß.)

---

[8]) A. a. O., S. 9 und S. 48 u. 52.

B. Urteile der Qualität.

4. Bejahende Urteile sind Merkmalsbeziehungen, die behauptet werden. (Die Rose ist rot.)

5. Verneinende Urteile sind Merkmalsbeziehungen, die abgelehnt werden. (Die Rose ist nicht rot.)

6. Unendliche Urteile sind Merkmalsbeziehungen, deren Gegenstand ein negatives Merkmal in bejahender Form zugelegt wird. (Die Seele ist unsterblich.)

C. Urteile der Relation.

7. Kategorische Urteile sind gültige Merkmalsbeziehungen. (Der Main ist über seine Ufer getreten.)

8. Hypothetische Urteile sind Merkmalsbeziehungen, deren Gültigkeit von einer Bedingung abhängig gemacht wird. (Wenn das Tauwetter anhält, tritt der Main über seine Ufer.)

9. Disjunktive Urteile schließen von zwei gültigen Merkmalsbeziehungen die eine durch die andere aus. (Die Länder leiden entweder unter der Tyrannei oder unter der Anarchie.)

D. Urteile der Modalität.

10. Problematische Urteile sind Merkmalsbeziehungen, welche die Möglichkeit der Gültigkeit der Beziehung offen lassen. (Mein Freund ist vielleicht krank.) Man könnte auch kurz sagen: Problematische Urteile sind problematische Merkmalsbeziehungen.

11. Assertorische Urteile sind gültige Merkmalsbeziehungen. (Gold ist gelb.)

12. Apodiktische Urteile sind gültige Merkmalsbeziehungen, deren Gültigkeit mit Notwendigkeit behauptet wird. (Jeder Mensch muß sterben.)

Während auf alle Urteile die Prädikate richtig und falsch eine sinngemäße Anwendung finden, läßt sich das Prädikat wahr nur auf die richtigen Beziehungsurteile anwenden. Wahrheiten sind richtige Beziehungsurteile.

Gültige Beziehungen lassen sich nur an der Hand von Erfahrungen aufstellen. Sind aber solche Beziehungen gegeben, so lassen sich andere daraus unabhängig von der Erfahrung ableiten. Das geschieht bei den rein logischen Schlüssen, bei der Deduktion und vollständigen Induktion.

Nicht rein logische Schlüsse liegen vor bei der unvollständigen Induktion. Es wird dabei nicht mit logischer Stringenz geschlossen. Gestützt auf die Erfahrung, sei sie empirisch oder außerempirisch, wie Kant die Mathematik auffaßt, beanspruchen wir die Gültigkeit von Merkmalsbeziehungen, die in einer Anzahl von Fällen zutraf, auch für andere Fälle.

II. Die Beziehungslehre in der neueren logischen Literatur.

§ 1. Verschiedene neuere Beziehungslehren.

Unter den Logikern des 19. Jahrhunderts, die sich mit dem Problem der Beziehung befassen, sei zuerst Mill[9]) genannt. Er betrachtet die Beziehungen als Attribute eines Gegenstandes, die nicht nur durch den Gegenstand, dem das Attribut zukommt, und das wahrnehmende Subjekt allein, sondern noch durch andere Gegenstände bedingt sind.

In jeder Relation ist eine Tatsache oder Erscheinung vorhanden (war vorhanden oder wird vorhanden sein), an der die beiden Dinge, zwischen denen die Relation stattfinden soll, beteiligt sind. Diese gemeinsame Tatsache oder Erscheinung ist das fundamentum relationis.

Läßt sich eine Größe in den Raum einer andern einschließen, ohne ihn ganz auszufüllen, so ist diese Tatsache für die Relation „groß und klein" das Fundament. In dem Falle eines Rechtsverhältnisses wie Schuldner und Gläubiger, Auftraggeber und Beauftragter, Vormund und Mündel besteht das Fundament der Relation ganz und gar aus Gedanken, Gefühlen und Willensakten entweder der betreffenden oder anderer daran beteiligter Personen, wie z. B. der Richter.

Ist das Fundament einfach (wie bei dem Beispiel „groß und klein"), so ist auch die darauf gegründete Relation einfach, ist es aber verwickelt (wie bei den angeführten „Rechtsverhältnissen"), so ist auch die Relation verwickelt. Mill unterscheidet also

einfache und

verwickelte Relationen. Die verwickelten lassen sich in einfache zerlegen. „Aus welch einer ungeheuren Menge von Tei

[9]) „System der deduktiven und induktiven Logik". Ges. Werke · Gomperz. 1872. Bd. II, S. 56 ff.

ähnlichkeiten muß die Ähnlichkeit zusammengesetzt sein, die uns dazu bringt, von einem Porträt oder einem Landschaftsbild zu sagen, daß es dem Urbild gleiche!“

Die einfachsten aller Relationen sind diejenigen, in denen das fundamentum relationis keine von den Dingen verschiedene Tatsache oder Erscheinung ist, sondern bei denen es in den Dingen selbst liegt. Es sind die Relationen der Aufeinanderfolge, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit. Als charakteristische Beispiele nennt Mill die dem Sonnenaufgang vorausgehende Dämmerung, einen Menschen, der zwei Schwarz-Empfindungen und einen Menschen, der eine Schwarz- und eine Weiß-Empfindung hat. Bei diesen Relationen lassen sich nur zwei Gegenstände, aber keine Fundamente feststellen. Es ließe sich zwar beim ersten Beispiel die Aufeinanderfolge als ein Drittes und somit als fundamentum relationis und bei den andern Beispielen die Bewußtseinslagen (Mill nennt sie Gefühle) der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit als Drittes, als Fundament auffassen. Mill lehnt jedoch diese Auffassung als zu weitgehend ab und vereinigt die genannten Relationen zu der Gruppe der einfachsten, in denen das fundamentum relationis in den Dingen selbst liege.

John Stuart Mill kennt demnach

1. einfachste,
2. einfache und
3. verwickelte Relationen.

Nach Moritz Wilhelm Drobisch[10]), dem bedeutendsten Logiker aus der Schule Herbarts, gibt es zwei Arten synthetischer Begriffsformen; solche mit innerem Zusammenhang der Begriffe (connexus), z. B. die Zusammenfassung der Begriffe Mann und Frau zu dem Begriff Ehe, und solche mit bloß äußerlicher Zusammenfassung (comprehensio), z. B. die Zusammenfassung der Buchstaben a, m, o und r zu dem Worte amor. Die äußerliche Synthese „besteht einzig und allein in der Kombination unterscheidbarer Elemente“.

Nur die innerliche Synthese liefert Begriffe, die im eigentlichen Sinne des Wortes Beziehungen (relationes) genannt werden dürfen.

---

[10]) „Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen, 4. Aufl. Leipzig 1875. S. 32, 34 ff.

Zu ihrer Herstellung gehören mindestens zwei selbständige Begriffe, welche Glieder oder Elemente der Beziehung heißen. Ihre im Denken vollzogene Synthese ist die Beziehung.

Drobisch faßt also die Beziehungen auf als synthetische Begriffe, die inneren Zusammenhang haben und aus der Synthese zweier selbständiger Begriffe entstanden sind.

Drobisch unterscheidet einfache und zusammengesetzte Beziehungen.

Die einfachen Beziehungen bestehen zwischen nur zwei Begriffen. So besteht die Beziehung Ehe zwischen den Elementen Mann und Frau, die Beziehung Krieg zwischen Angreifer und Verteidiger.

Die zusammengesetzten Beziehungen bestehen zwischen mehreren einfachen Beziehungen, die selbst wieder untereinander in Beziehung stehen. So zerfällt die zusammengesetzte Beziehung Familie in mehrere einfache Beziehungen zwischen ihren Gliedern, des Gatten zur Gattin, des Vaters und der Mutter zu den Söhnen und Töchtern, dieser untereinander als Brüder und Schwestern.

Jede Beziehung drückt entweder nur ein Verhältnis zwischen den Beschaffenheiten ihrer Elemente oder auch noch ein Verhältnis zwischen ihrer Setzung aus.

Beziehungen der ersten Art sind alle quantitativen und qualitativen Bestimmungen, wie groß, klein, dick, dünn und durchsichtig, verbrennbar, schmelzbar, wärmeleitend.

Beziehungen, die neben den Beschaffenheitsverhältnissen auch noch auf Verhältnissen der Setzung beruhen, sind die Beziehungen, welche die Mathematik an den Zahlen, Figuren und Funktionen nachweist.

Bei Christoph Sigwart[11]) sind die Beziehungen Vorstellungen, welche die Vorstellungen von Dingen voraussetzen und einen Inhalt haben, der durch die beziehende Tätigkeit des Subjekts erzeugt ist.

Er unterscheidet

1. räumliche und zeitliche,
2. logische,
3. kausale und
4. modale Beziehungen.

---

[11]) „Logik", Bd. I, S. 32 ff. Tübingen 1904.

Die räumlichen (wie rechts, links, oben, unten) und zeitlichen Beziehungen (wie vorher und nachher) entstehen durch die subjektive Tätigkeit des Hin- und Hergehens, des „Linienziehens", zwischen den in räumlicher und zeitlicher Ausbreitung angeschauten Dingen. Das ist zugleich ihr Inhalt.

Auf die räumlichen Verhältnisse geht ursprünglich die Relation des Ganzen und der Teile zurück. Sie entsteht durch die Zerlegung eines Ganzen in seine Teile und deren nachheriges Zusammenfassen zum Ganzen. (Bsp.: Körper = Kopf + Übriges, Hand = Finger + Handfläche.)

Diese Relationsvorstellung ist die Voraussetzung aller Vorstellung von Größe. (A ist größer als B, wenn B als Teil von A betrachtet werden kann.)

Die logischen Beziehungen (Identität, Gleichheit, Unterschied) entstehen durch die mit Bewußtsein vollzogene Tätigkeit des Unterscheidens und Vergleichens.

Aus solchen Denkprozessen entspringen die Zahlen. Die Zahl ist nicht dadurch gegeben, daß drei Dinge anders aussehen als zwei und ein Ding; sondern dadurch, daß ich zähle, d. h. mit Bewußtsein von einer Einheit zur andern fortschreite, erhalte ich die Vorstellung der Zahl 3.

Der Inhalt der kausalen Beziehungen besteht in der Vorstellung des Wirkens. Wirken ist kein Tun. Tun ist eine Veränderung des eigenen Zustandes oder eine Bewegung und dergleichen. Wirken sagt, daß das Tun des einen Gegenstandes das des andern hervorruft. Das Tun ist in der Anschauung gegeben. Das Wirken ist hinzugedacht. Es ist das Produkt des verknüpfenden Denkens.

Die modalen Beziehungen (sehen, hören, gut, wahr, falsch) bestehen in der Beziehung der Objekte unseres subjektiven Tuns zu uns selbst als dem Subjekte geistiger Tätigkeit. Wenn ich etwas als seiend denke, so steht das Gedachte zu mir als dem Denkenden in einer Beziehung. Es ist aber keine Beziehung des Wirkens. Das Seiende wird nicht durch mein Denken hervorgebracht. Es geschieht ihm auch nichts, wenn ich es denke. Es ist aber auch kein Tun; denn die Beziehung erstreckt sich auf ein vom Subjekt Verschiedenes. Sie bilden eben eine besondere Klasse. Es gehören dazu diejenigen Beziehungen, in welchen vorgestellte Objekte von uns begehrt, gewünscht oder in ihrem Werte für uns beurteilt werden.

Nach *Wilhelm Wundt*[12]) entstehen die Beziehungsbegriffe durch die Tätigkeit des vergleichenden Denkens, das durch entgegengesetzte Erfahrungsinhalte angeregt worden ist. (Durch übereinstimmende Erfahrungsinhalte angeregt, entstehen durch dieselbe Tätigkeit Gattungsbegriffe.)

Die entgegengesetzten Erfahrungsinhalte kommen als Gegenstandsbegriffe für die Beziehung in Betracht. *Wundt* sucht zu beweisen, daß die Beziehung nur durch Vergleichen von Gegenstandsbegriffen entstehen kann.

Der Begriffsvergleichung zugänglich sind nur Begriffe derselben Kategorie. Weil jede Vergleichung ein Urteil erzeugt, das Subjekt eines jeden Urteils aber ein Gegenstandsbegriff ist, so ist eine Vergleichung nur zwischen Gegenstandsbegriffen möglich. Andere Begriffe müssen daher in Gegenstandsbegriffe umgewandelt werden.

Wir tun dies, wenn wir sie behandeln, als wenn sie Objekte wären. (Rot ist eine Farbe. Empfinden ist eine Seelentätigkeit.) Zusammenfassend können wir sagen:

Eine Relation entsteht nach *Wundt* durch die Vergleichung von Gegenstandsbegriffen entgegengesetzten Inhalts.

Er unterscheidet sechs Klassen von Relationen:

1. *die Relation der Identität*,
2. *der Über- und Unterordnung*,
3. *der Nebenordnung*,
4. *der Abhängigkeit und Wechselbestimmung*,
5. *die positiven und negativen Begriffe und*
6. *die disparaten Begriffe*.

Die *Identitätsrelation* besteht zwischen zwei Begriffen, wenn sie sich vollkommen decken (z. B. A = A), oder wenn infolge von Abstraktion der Verschiedenheiten sie als gleich gesetzt werden dürfen. (Bsp.: Der Lehrer Alexanders des Großen — der Philosoph aus Stagira. Beide Begriffe heben *verschiedene* Seiten derselben Person hervor, von denen wir jedoch absehen, wenn wir sie als identisch setzen.)

Die Relation der *Über- und Unterordnung* erstreckt sich ausschließlich auf das Umfangsverhältnis der Begriffe. Zwei Be-

[12]) „Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie". Stuttgart 1906. S. 110 ff.

griffe stehen in dem Verhältnis der Über- und Unterordnung, wenn der eine einen engeren Umfang als der andere hat, der in diesem vollständig enthalten ist. (Bsp.: Die Katze ist ein Säugetier. Karl ist verreist. Verreist ist in diesem Falle ein Gegenstandsbegriff geworden: die verreisten Menschen.)

Die Relation der Nebenordnung bezieht sich wiederum auf den Begriffsumfang. Nebengeordnet kann nur sein, was in dem Umfange eines allgemeineren Begriffes enthalten ist. (Bsp.: Rot—Blau [Farbe]; Klang-Geräusch [Schall]; Mann—Frau [Menschen]). Wundt unterscheidet fünf Einzelfälle der Nebenordnung (disjunkte, korrelate, konträre, kontigente und interferierende Begriffe), auf die wir aber nicht näher eingehen wollen.

Ist von zwei Begriffen eines allgemeineren Begriffssystems nur der eine vom andern abhängig (wie die Bewegung vom Raume, die Handlung von der Gesinnung, die Strafe von dem Verbrechen), so haben wir eine einseitige Beziehung der Abhängigkeit, ist ein jeder vom andern abhängig (wie Denken und Wollen, Gesetz und Sitte, Verkehr und Lohn), so haben wir eine wechselseitige Beziehung der Abhängigkeit oder eine Wechselbestimmung.

Die positiven und negativen Begriffe sind disjunktive Begriffe. Der negative Begriff fällt mit dem positiven, den er negiert, unter einen übergeordneten Begriff, der beide als disjunktive Glieder enthält. (Diese Wand ist nicht rot, heißt nicht, sie ist hoch oder niedrig, dick oder dünn; sie ist anders gefärbt.)

Disparat oder unvergleichbar sind zwei Begriffe, wenn sie völlig verschiedenen Begriffsgebieten angehören und daher in kein Verhältnis gebracht werden können. (Bsp.: Tugend—Viereck, blau—redlich.)

Nach Alexius Meinong[13]) entstehen die Beziehungen durch die psychische Tätigkeit des Vergleichens. Man kann nur vergleichen, was man vorstellt. Daher gibt es nur subjektive Beziehungen.

Stellt man eine Verschiedenheit zwischen Fuß und Meter fest, so kann diese Relation nur auf die Vorstellungen von Fuß und Meter gegründet sein. Es gibt also nicht ein, sondern zwei fundamenta relationis, die nichts anderes sind als die verglichenen Vorstellungsinhalte selbst.

---

[13]) „Humestudien", II. Teil. Zur Relationstheorie. Sitzungsber. d. Wiener Akademie, Philos.-histor. Klasse. Wien 1882. Bd. 100, S. 573 ff.

Meinong unterscheidet zwei Hauptklassen von Relationen:

1. Idealrelationen und
2. Realrelationen.

Idealrelationen sind Relationen zwischen Vorstellungsobjekten.

Realrelationen sind Relationen zwischen „wirklichen Dingen". Darunter sind aber keine Relationen zwischen außerpsychischen Dingen zu verstehen, sondern Relationen zwischen dem Vorstellen und dem Inhalte, auf den es gerichtet ist, zwischen Urteilen, Fühlen, Wollen einerseits und dem, was beurteilt, gefühlt, gewollt wird, anderseits.

Näher beschäftigt hat sich Meinong in seinen „Humestudien" nur mit den Idealrelationen.

Bei ihnen unterscheidet er einfache und zusammengesetzte Relationen.

Die einfachen teilt er ein in

1. Vergleichungsrelationen und
2. Verträglichkeitsrelationen.

Vergleichungsrelationen entstehen durch die Vergleichung zweier Attribute hinsichtlich ihrer selbst.

Verträglichkeitsrelationen entstehen durch die Vergleichung zweier Attribute hinsichtlich ihrer Zeit- und Ortsbestimmung.

Die Vergleichungsrelationen zerfallen in Relationen

der Gleichheit und

der Verschiedenheit. Bei diesen unterscheidet er wieder Relationen der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit.

Eine Vergleichung kann keine andern Ergebnisse haben als Gleichheit einerseits und Ungleichheit oder Verschiedenheit anderseits. Was gleich ist, ist vollkommen gleich, oder es ist überhaupt nicht gleich, d. h. es ist verschieden. Ein Drittes gibt es nicht. Sind bei der Verschiedenheit übereinstimmende Bestandteile vorhanden, so reden wir von Ähnlichkeit, sind keine vorhanden, von Unähnlichkeit.

Die Verträglichkeitsrelationen zerfallen in Relationen

der Verträglichkeit und

der Unverträglichkeit.

Verträglich ist, was zusammen bestehen kann (Der runde Tisch ist poliert), unverträglich, was nicht zusammenbestehen kann (Der

runde Tisch ist viereckig). Die „evidente Negation“ — eine nicht näher beschreibbare Art von Gefühl —, die sich alsobald aufdrängt, sofern zwei Attribute hinsichtlich der Gleichzeitigkeit und Gleichartigkeit miteinander verglichen werden, macht das Wesen der Unverträglichkeitsrelationen aus. Tritt die Negation nicht ein, so haben wir eine Verträglichkeitsrelation.

Zu den zusammengesetzten Relationen oder Komplikationen zählt Meinong die Kausalität und Identität. Sie sind nichts als Komplikationen der aufgezählten einfachen Relationen. Die Kausalität ist die Vereinigung bestimmter Vergleichungs- und Verträglichkeitsfälle. Die Identität ist die Eigenschaft eines Dinges, Fundament mehrerer Relationen zu sein.

Meinongs Schüler haben wiederholt in den „Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie“ [14]) die Relationen behandelt. Wir skizzieren zunächst Mallys Darlegungen über die Relationen.

Ernst Mally [15]) sagt:

Eine Qualität, die nicht an einem Gegenstand, sondern zwischen Gegenständen besteht, ist eine Relation.

Den Gegenstand definiert Mally folgendermaßen [16]):

„Alles, was etwas ist, heißt ein Gegenstand. — Das Gebiet der Gegenstände umfaßt also schlechthin alles, ohne Rücksicht darauf, ob es gedacht oder nicht gedacht, oder ob es überhaupt denkbar ist.“

Unter einer Qualität versteht er jede implizite Eigenschaft, die kein Objektiv ist [17]).

Jeder Gegenstand ist irgendwie beschaffen. Diese Beschaffenheit oder diese Bestimmung oder dieses „Sosein“, wie Mally sich auch ausdrückt, ist eine Eigenschaft des Gegenstandes, der dadurch bestimmt wird. Ist die Eigenschaft tatsächlich an dem Gegenstand so ist sie eine implizite Eigenschaft.

Jeder Gegenstand hat zwar ein „Sosein“, aber nicht jeder ein „Sein“. So hat ein allwissender Mensch ein Sosein (er ist eben allwissend), aber er hat kein Sein (ein allwissender Mensch existiert nicht). „Sein“ und „Sosein“ werden von Meinong und seinen

---

[14]) Herausgegeben von A. Meinong. Leipzig 1904.

[15]) „Untersuchungen zur Gegenstandstheorie des Messens“. III. Aufsatz in Meinongs Unters. Leipzig 1904. S. 141, 142.

[16]) A. a. O., S. 126.

[17]) A. a. O., S. 141.

Schülern „Objektive“ genannt und allen andern Gegenständen, die dann Objekte heißen, gegenüber gestellt.

A ist verschieden von B. Verschieden sein ist eine Relation, d. h. eine Qualität nicht an A und nicht an B, sondern zwischen A und B. Sie ist tatsächlich vorhanden, also implizit. Sie ist aber kein „Sosein“ von A und kein „Sosein“ von B, sie ist auch kein „Sein“ von A und B. Daher ist sie kein „Objektiv“.

An einzelnen Relationen führt Mally die von Meinong her bekannten Relationen der Ähnlichkeit, Gleichheit, Verschiedenheit und Verträglichkeit auf.

Rudolf Ameseder, ein anderer Meinongschüler, stimmt mit Mally nicht überein. Er betrachtet die Relationen als Soseinsobjektive und stellt sich damit zu Mally in Gegensatz, der doch von den Relationen als Qualitäten behauptet, daß sie keine Objektive sind. Ameseder schreibt[18]):

„Ist a und b in der Verschiedenheit v, so ist dieses Verschiedensein ein Sosein; gleichzeitig ist es das, was unter der Bezeichnung Relation gemeint ist.“

Theodor Lipps[19]) erklärt die Relation als das Zusammensein von Gegenständen in ihrer durch die apperzeptive Zusammenfassung entstandenen Einheit des Bewußtseins.

Nach der Art dieses Beisammenseins unterscheidet Lipps

1. numerische Relationen,

2. Verwebungsrelationen oder „Verhältnisse“,

3. Verknüpfungsrelationen oder „Beziehungen“.

Jede Zusammenfassung setzt einen Boden oder ein Medium voraus, auf oder in welchem die zusammengefaßten Gegenstände sich treffen. Dieses Medium kann sein

a) das Bewußtsein,

b) ein Gegenstand.

Ist das Medium das Bewußtsein und erleiden die zusammengefaßten Gegenstände keine qualitative Änderung,

---

[18]) „Beiträge zur Grundlegung der Gegenstandstheorie“. II. Aufsatz in Meinongs Unters. Leipzig 1904. § 12. S. 75.

[19]) „Leitfaden der Psychologie“. Leipzig 1906. S. 125.

d. h. bleiben sie trotz der Zusammenfassung selbständig nebeneinander bestehen, genau so selbständig wie vor der Zusammenfassung, so haben wir eine numerische Relation. Sie ist die Relation des „und" oder des „+".

Ist das Medium wiederum das Bewußtsein, erleiden die Gegenstände aber eine qualitative Änderung, d. h. verlieren sie, ohne sich an und für sich zu ändern, durch die Zusammenfassung an Selbständigkeit, wird überhaupt ihr „Dasein im Geiste" ein anderes, so haben wir eine Verwebungsrelation oder ein Verhältnis. (Die qualitative Änderung ist keine objektive, sie bezieht sich nur auf das Dasein im Geiste.) Eine Verwebungsrelation liegt vor bei der Verwebung von Tönen zu dem Gesamtgegenstand „Melodie".

Die Verwebungsrelationen oder Verhältnisse sind einerseits die Verhältnisse der Identität und Verschiedenheit, der Gleichheit und Ungleichheit, der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit usw. und anderseits die Relationen der Verwandtschaft, z. B. der Tonverwandtschaft, der Rhythmenverwandschaft usw. Es sind mit einem Worte die „Relationen des Mehr oder Minder der Übereinstimmung".

Geschieht drittens die Zusammenfassung in einem gegenständlichen Medium, d. h. werden die verknüpften Gegenstände als in Etwas seiend gedacht, so haben wir eine Verknüpfungsrelation oder eine Beziehung.

Nach der Art dieses gegenständlichen Mediums unterscheidet Lipps sodann bei den Verknüpfungsrelationen

a) räumliche,
b) zeitliche,
c) inhaltliche Beziehungen.

Bei den räumlichen und zeitlichen Beziehungen sind die Medien Raum und Zeit, bei den inhaltlichen Beziehungen ist das Medium ein einziger Empfindungsinhalt. So ist z. B. das Zusammensein von Tonhöhe und Tonstärke im Ton eine inhaltliche Beziehung.

Verknüpfungs- und Verwebungsrelationen kommen nicht nur getrennt, sondern auch vereint vor. Im letzteren Falle haben wir eine Komplexion. Denke ich mir jetzt eine Melodie aus, so setze ich Töne in zeitliche „Beziehung", „verknüpfe" sie also. Gleich-

zeitig stehen die Töne in den Verhältnissen der Ähnlichkeit usw., sind also „verwoben".

Lipps Einteilung der Relationen können wir also in folgendem Schema zusammenfassen:

1. Numerische Relationen.
2. Verwebungsrelationen oder Verhältnisse:

a) die Verhältnisse der Identität und Verschiedenheit, der Gleichheit und Ungleichheit usw.

b) die Verwandtschaftsrelationen.

3. Verknüpfungsrelationen oder Beziehungen:

a) räumliche,

b) zeitliche,

c) inhaltliche Beziehungen.

4. Verwebungs- und Verknüpfungsrelationen (Komplexionen).

In den „Grundzügen der Logik" von Lipps (Auflage vom Jahre 1893) sind nur die räumlichen und zeitlichen Beziehungen erwähnt[20]). als Akzidenzien nicht des einen oder des andern der in Relation stehenden Dinge, sondern des Zusammen der beiden. Das „Zusammen" der Dinge ist eine durch mein Denken geschaffene Einheit. Es ist für die Relation ein Ding.

Nach Benno Erdmann[21]) ist eine Beziehung bewußtes Beisammensein von mindestens zwei Gegenständen.

Unter Gegenständen, die zueinander in Beziehung treten können, versteht Erdmann nicht nur Dinge, Eigenschaften und Vorgänge, sondern auch selbst wieder Beziehungen.

Nach obiger Definition müssen bei einer Beziehung die Gegenstände also

1. im Bewußtsein beisammen sein,
2. dieses Beisammensein im Bewußtsein muß selbst bewußt sein.

Das Bewußtsein des Beisammenseins ist vorhanden, wenn wir unsere Aufmerksamkeit vergleichend und unterscheidend von dem einen der zusammen befindlichen Gegenstände zum andern wenden. Dieses bewußte Beisammensein im Bewußtsein ist die Beziehung.

---

[20]) A. a. O., S. 90.

[21]) „Logik". Bd. I, S. 97 ff. Halle a. S. 1907.

Weil die Gegenstände als Beziehungspunkte nur mit der Beziehung zugleich vorgestellt werden können, sind alle Beziehungen wechselseitig oder Korrelationen. (Bsp.: Ich—Nicht-ich; Subjekt—Prädikat; größer—kleiner usw.)

Alle Beziehungen sind umkehrbar, d. h. wir können eine jede Beziehung infolge ihrer Wechselseitigkeit von jedem Beziehungspunkte aus entwickeln.

Erdmann teilt die Beziehungen ein in

1. ideale und
2. reale Beziehungen.

Ideale Beziehungen sind solche, deren Wirklichkeit lediglich in ihrem Gedachtwerden besteht.

Reale Beziehungen sind solche, die als unabhängig von unserem Vorstellen wirklich vorausgesetzt werden.

Zu den idealen Beziehungen rechnet Erdmann

1. die logischen (wie Gleichheit und Verschiedenheit mit ihren Folgebestimmungen),
2. die grammatischen (wie Wort und Bedeutung, Subjekt und Prädikat),
3. die mathematischen (wie Größe und Lage),
4. die teleologischen oder Zweckbestimmungen.

Die realen Beziehungen sind

1. die formalen (Nebeneinander im Raume, Nacheinander in der Zeit),
2. die kausalen der Wechselwirkung und Inhärenz.

Zwecks Gliederung der Aussagen in Real- und Idealurteile ordnet Erdmann die Beziehungen folgendermaßen[22]):

1. Ideale Beziehungen:
a) die grammatischen,
b) die Ähnlichkeits-,
c) die normativen Beziehungen.

2. Reale Beziehungen:
a) die formalen des Zugleich-, Neben- und Nacheinanderseins,
b) die Inhärenzbestimmungen von Ding und Eigenschaft,

---

[22]) A. a. O., S. 430.

c) die im engeren Sinne kausalen Beziehungen des Verhältnisses von Ursache und Wirkung.

§ 2. Vergleich zwischen der Marbeschen und den neueren Beziehungslehren.

Wenn wir die Beziehungslehren aus der neueren logischen Literatur mit der Beziehungslehre Marbes vergleichen, so finden wir zwei Hauptunterschiede.

Einmal haben fast alle genannten Autoren Beziehungen aufgezählt und besprochen wie groß, klein, lang, kurz, dick, dünn, Ursache, Wirkung, Zweck u. dergl., die bei Marbe vollständig fehlen. Sie gehören seiner Theorie nach zu den Beziehungsmerkmalen.

Rechnet man aber eine Reihe von Beziehungsmerkmalen, die aus der Literatur her geläufig sind, zu den Beziehungen, so muß man — will man konsequent sein — alle Beziehungsmerkmale zu den Beziehungen rechnen. Das führte aber sicherlich nicht zu einer Klärung, sondern wahrscheinlich zu einer Verwirrung der Lehre von den Beziehungen, die nirgends willkommen sein dürfte[22]).

Der zweite große Unterschied besteht darin, daß sich bei allen Autoren — mit Ausnahme von Mally und Ameseder — eine mehr oder weniger psychologisierende Betrachtung der logischen Seite der Beziehungen vorfindet.

Ich erinnere nur an Mills einfachste Relationen, die er durch Analysierung der Bewußtseinsvorgänge fand, an Drobischs Auffassung der Beziehungen als synthetische Begriffsformen, die inneren Zusammenhang haben, an Sigwarts Beziehungsvorstellungen, die durch die beziehende Tätigkeit des Subjekts aus zwei andern Vorstellungen gewonnen werden. Auch Wundt, der ein Gegner des „Psychologismus" ist, legt bei seinen Beziehungsbegriffen dar, wie sie psychologisch entstehen. Meinong läßt die Beziehungen entstehen durch die psychische Tätigkeit des Vergleichens. Sein Kriterium für die Verträglichkeits- und Unverträglichkeitsrelationen ist ein Gefühl, die „evidente Negation". Lipps erklärt die Relationen als das Zusammensein von Gegenständen in der apperzeptiven Einheit des Bewußt-

---

[22]) Vierteljahrsschrift Bd. 30, S. 478, 479. Leipzig 1906.

seins[24]), und nach Erdmann ist die Relation bewußtes Beisammensein von Gegenständen im Bewußtsein.

Eine Ausnahme machen — wie schon gesagt — nur Mally und Ameseder, welche die Beziehungen als Qualitäten bzw. als Soseinsobjektive auffassen.

Der Vergleich lehrt fernerhin, daß fast alle Autoren nur Marbes gültige Beziehungen in den Kreis ihrer Betrachtungen gezogen haben. Marbes sinnlose und ungültige Beziehungen hat nur Meinong in seinen Unverträglichkeitsrelationen. Marbes Urteilsbeziehung findet sich auch nur bei Meinong in Gestalt seiner Realrelationen. Während Lipps in seinen numerischen Relationen einen Teil der subjektiven Beziehungen Marbes, nämlich die „und-beziehung", betrachtet hat.

Nur eine Relation, Sigwarts modale Relation, läßt sich in Marbes System nicht unterbringen. Sie ist nach Marbe überhaupt keine Relation.

---

[24]) In seinen „Grundzügen der Logik" hat Lipps die räumlichen und zeitlichen Beziehungen mehr logisch betrachtet. Siehe S. 238.

XIV.

Grillparzer und Kant.

Von

Wilhelm Börner.

Wenn man bedenkt, wie oft und wie gründlich die Beziehungen Schillers und Goethes zu Kant zum Gegenstand der Untersuchung gemacht worden sind [1]), dann muß man sich wundern, daß Grillparzers Verhältnis zum Königsberger Weisen bisher noch gar nicht behandelt worden ist. In den „Kant-Studien" ist kein einziges Mal auch nur andeutungsweise davon die Rede gewesen. Max Ortner bricht seine Abhandlung über „Kant in Österreich" [2]) absichtlich bei Grillparzer ab. Jodl hatte keine Veranlassung, bei Behandlung des Problems „Grillparzer und die Philosophie"[3]) mehr zu tun als das Thema zu streifen. Bei Schiller ist es freilich ein ganz anderer Fall: er ist in vielfacher Hinsicht direkter Schüler Kants und ladet schon deshalb zur Klarstellung seiner Abhängigkeit von seinem Meister ein. Nicht so aber bei Goethe. Dessen Beziehungen zu Kant sind kaum intimer zu nennen als diejenigen Grillparzers. Deshalb wird es wohl gerechtfertigt sein, die Stellung des größten deutschen Dichters der nachklassischen Zeit zu Kant zu beleuchten. An gelegentlichen Äußerungen hierüber fehlt es allerdings in Monographien über Grillparzer nicht. Im folgenden soll jedoch ausführlicher an der Hand aller Äußerungen des Dichters über Kant sein Verhältnis zu ihm dargelegt werden. —

---

[1]) Man vgl. das wertvolle Buch von K. Vorländer: Kant — Schiller — Goethe. Leipzig 1907. Hier findet sich auch eine Übersicht über die einschlägige Literatur.

[2]) Jahrbuch der Grillparzer-Gesellschaft, 14. Jahrg., S. 1 ff.

[3]) Jahrbuch der Grillparzer-Gesellschaft, 8. Jahrg., S. 1 ff.

I.

Entsprechend der damaligen österreichischen Studienordnung, besuchte Grillparzer ab 1804, nach Absolvierung des Gymnasiums, einen zweijährigen philosophischen Kurs, der die Einleitung, den Übergang, zum eigentlichen Universitätsstudium bildete. Zu diesem Zeitpunkte kam der Dichter zuerst mit der Philosophie überhaupt in Berührung, und zwar in einer Weise, die dem Verständnisse Kants nichts weniger als günstig gewesen ist. Der Professor für Philosophie war der Leibniz-Wolff-Anhänger Franz Samuel Karpe (geb. 1741 zu Laibach, gest. 1806 zu Wien), der wohl überhaupt nur mehr durch Grillparzers Selbstbiographie der Nachwelt bekannt ist [4]). Er schrieb eine „Darstellung der Philosophie ohne Beinamen" (1802/4), ferner „Institutiones philosophiae dogmaticae" (1804) und endlich „Institutiones philosophiae moralis" (1805) — durchwegs vergessene, ja verschollene Werke. Karpe war ein verbissener Kant-Hasser, wie in Grillparzers humorvoller Schilderung dieses Mannes drastisch dargetan wird. „In dem Professor für Philosophie", so berichtet der Dichter, „hatten wir einen Pedanten, aber nicht nur im gewöhnlichen Sinne, sondern als eigentliche Lustspielfigur, als ob der Dottore aus der italienischen comedia dellarte sich in ihm verkörpert hätte. Er hatte eine „Philosophie ohne Beinamen" als Vorlesebuch geschrieben und hielt sich für ganz selbständig, bloß weil er die Neuerungen Kants von sich stieß, indes sein System nichts als der bare Wolffianismus war. Oft, erinnere ich mich, rief er während der Vorlesung aus: Komm her, o Kant, und widerlege mir diesen Beweis!" [5]) Auch später noch macht sich der Dichter über seinen ehemaligen Philosophie-Lehrer lustig [6]). Es ist klar, daß auf diese Weise das Interesse für die kritische Philosophie nicht geweckt werden konnte. Überhaupt sollen die Wiener Dichter keinerlei Verständnis für sie aufgebracht haben [7]).

---

[4]) Vergl. R. Eisler: Philosophen-Lexikon. Berlin 1912, S. 354. Im Ueberweg-Heinzeschen „Grundriß" ist er gar nicht namhaft gemacht.

[5]) Grillparzer, Sämtl. Werke (herausgeg. von A. Sauer), 5. Aufl., XIX. Bd., S. 31. Nach dieser Ausgabe wird im folgenden stets zitiert.

[6]) Grillparzers Tagebücher (herausgeg. von C. Glossy und A. Sauer), Stuttgart, S. 38.

[7]) a. a. O. S. 270. Vgl. auch die erwähnte Abhandlung von M. Ortner.

Grillparzers Beschäftigung mit Kant setzte erst ein, als er schon Jurisprudenz zu studieren begann und mit dem Sohne des Hofsekretärs Fr. A. von Wohlgemuth Freundschaft schloß. Dieser junge Mann hatte für die neue Richtung in der Philosophie großes Interesse, besaß auch viele Streitschriften und Kommentare über sie und so wurden zahlreiche Stunden der Diskussion Kantscher Gedanken gewidmet. Freilich mögen die jungen Leute nicht allzu tief in diese schwierige Gedankenwelt eingedrungen sein, denn Grillparzer selbst berichtet, daß er erst um die 20 er Jahre mit ihr wirklich bekannt geworden sei (XIX. S. 100). Nun aber hat er sich mit größtem Fleiße und starker innerer Anteilnahme in sie versenkt und im Jahre 1832 lesen wir in den Tagebüchern anläßlich des Studiums von Hegels Logik den Satz: „Alles, was ich Philosophisches lese, vermehrt meine Achtung für Kant." (Tagebücher, S. 108.) Dieser Achtung und Wertschätzung für den großen Königsberger Denker blieb Grillparzer sein ganzes Leben hindurch treu; wie sehr er die Werke in sich aufgenommen hat, kann man auch aus wiederholten gelegentlichen Bezugnahmen auf Kantsche Anschauungen erkennen (z. B. XIX. S. 153, Tagebücher, S. 41). Wie Ehrhard richtig bemerkt, war Kant der einzige deutsche Philosoph, den Grillparzer bewunderte und verehrte [8]). Diese Anerkennung ist umso höher zu veranschlagen, als Grillparzers allgemeine Denkrichtung von derjenigen Kants so weit abliegt, daß Jodl zu ihrer Charakterisierung treffend Feuerbachs Philosophie heranzieht [9]). Seine Abweichung ersieht man deutlich, wenn man Grillparzers Kritik der Auffassungen und Lehren Kants etwas näher betrachtet.

II.

Will man den Geistestypus des Dichters kurz kennzeichnen, so muß man Grillparzer einen Sensualisten nennen. An unzähligen Stellen und in den verschiedensten Wendungen spricht er sich dahin aus, daß die Sinne die primäre und eigentliche Erkenntnisquelle seien [10]). Es ist deshalb leicht verständlich und erklärlich, daß die meisten seiner

---

[8]) A. Ehrhard (M. Necker): Fr. Grillparzer. München 1902, S. 132.

[9]) Jodl, a. a. O., S. 10 f.

[10]) Vgl. auch W. Jerusalem: Grillparzers Welt- u. Lebensanschauungen. Wien 1891. Jetzt leicht zugänglich in dem Buche: ‚Gedanken und Denker'. Wien 1905.

Äußerungen über Kants theoretische Philosophie sich auf dessen Kategorienlehre und die Lehre vom „Ding an sich" beziehen.

Über Kants Stellung zu Aristoteles im Hinblick auf die Kategorienlehre [11]) meint Grillparzer, daß letzterer sie keineswegs zu einem transzendentalen, sondern zu einem rein logischen Zweck aufgestellt habe und deshalb Kants Polemik nicht verdiene. „Sie sprechen ihm (Aristoteles) die Form der Prädikate in allen möglichen Urteilen aus, ohne daß er sich um ihre Herstammung besonders bekümmerte. Ja, selbst die Genauigkeit der Einteilung liegt ihm nicht gar so sehr am Herzen. Er will lieber ein Einteilungsglied zweimal in zwei Gattungen aufführen, als daß es der Schüler vermissen sollte, wie er es selbst bei Erwähnung jener Grenzlinien ausspricht, wo die *προστι* und die *ποια* zusammenlaufen." (XIV. S. 25.)

Die Unterscheidung Kants zwischen „Ding an sich" und Phänomen findet der Dichter schon bei Plato — *τὰ ὄντα* und *τὰ γιγνόμενα* — und ebenso auch die Auffassung, daß das Gesetz der Kausalität nur auf die letzteren anwendbar sei, im Dialog Timaios deutlich ausgesprochen. Da die *ὄντα* keine *γένεσις* haben (sonst wären sie *γιγνόμενα*), so werden sie, meint Grillparzer, von selbst von dem Kausalitätsnexus ausgeschlossen (XIV. S. 25). Noch eine andere historische Bemerkung findet sich bei Grillparzer hinsichtlich des „Ding an sich"-Begriffes. „Es ist falsch" — so schreibt er — „daß die Vor-Kantsche Philosophie das Ding-an-sich nicht gekannt habe. Wenn Spinoza an die Spitze seines Systems den Satz stellt: Gott ist die Substanz, bestehend aus unendlichen Attributen, von denen uns aber nur zwei, das Denken und die Ausdehnung, bekannt sind, so gibt er ja stillschweigend zu, daß eine unendliche Modifikation dieser unendlichen uns unbekannten Attribute gar nicht in unsere menschliche Vorstellung fallen, ja es hindert nichts, daß selbst in jenem Kreis, den wir vorstellen, Bestandteile jener uns unfaßbaren, göttlichen Wesenheiten enthalten sind, die eben daher von uns unerkannt bleiben und so das eigentliche Ding-an-sich bilden, nicht allein unserem Vorstellen, sondern selbst unserem Denken unerreicht." (XIV. S. 26 f.)

Der Dichter verteidigt jedoch Kant gegen Schopenhauer, indem er schreibt: „Wenn Kant sagt: das Ding an sich, das wir nicht

[11]) Kants Werke, Akad.-Ausg. III. Bd. (Berlin 1904), S. 92 ff. (Kritik der reinen Vernunft II. Teil, 1. Abt., § 10.)

kennen, so schließt er dadurch ein Analogon der Materie nicht aus, allenfalls ein uns unerforschliches Drittes, das sich in Kraft und Stoff dirimiert. Nenne ich aber das Ding an sich Wille und weiß letzteren nicht anders zu bezeichnen, denn als nimmer ruhendes Streben, so habe ich nur ein anderes Wort für das Wort Kraft, das zu allen Zeiten die Verzweiflung der Denker war." (XIV. S. 33.)

Und ebenso lehnt er Trendelenburgs Widerlegung durch Aufstellung des Prinzips der Bewegung ab. „Wie aber" — fragt Grillparzer — „wenn die Bewegung allerdings die primitive wesenhafte Eigenschaft der Dinge wäre, den Geist gleichfalls als Ding (ens) genommen, könnten dann nicht Zeit und Raum noch immer die Form sein, in der sie der Vorstellung erscheinen? Überhaupt, wenn Kant gemeint hätte, daß Zeit und Raum nur Formen der Anschauung seien, so hätte er dadurch indirekt erklärt, daß er das Ding an sich kenne, was er immer geleugnet." (XIV. S. 29.)

Grillparzer war, soviel man aus seinen zahlreichen philosophischen Reflexionen ersehen kann, kritischer Realist und dürfte der Auffassung Herbert Spencers von einem „unknowable" nicht ferne gestanden sein. Von einer Verflüchtigung des „Ding an sich", des objektiven oder transsubjektiven Faktors in der Welt und beim Zustandekommen der Erkenntnis, im Sinne Fichtes (oder neuerdings eines Schuppe oder Mach) wollte der Dichter nichts wissen und war fest überzeugt davon, daß eine solche Auffassung auch nicht der Kantschen entspricht. Dieser Überzeugung gibt er in den humorvollen Versen Ausdruck:

„Laß, ehrlicher Kant, sie reden,
Sie kommen schon noch auf dich,
Die Leugner des Dinges an sich
Sind Denker außer sich." (III. S. 145.)

Freilich war Grillparzer mit Kant der Anschauung, daß sich über das Ding an sich nichts aussagen lasse und rechnete es ihm zum Verdienste an, die Grenzen menschlichen Erkennens abgesteckt zu haben. „Kants Philosophie", sagt er einmal, „ist die wissenschaftliche Anerkennung der menschlichen Beschränktheit." (XVI. S. 10.) Und anläßlich einer Charakteristik des Verfassers der bekannten „Diätetik der Seele", Ernst von Feuchterslebens, der ein warmer Verehrer Kants gewesen, bezeichnet Grillparzer die kritische Philosophie als die „Philosophie der Bescheidenheit, die das demütige

‚Ich weiß nicht‘ an die Spitze des Systems stellt, das Gegebene, als eines Beweises ebensowenig fähig als bedürftig, zum Ausgangspunkte nimmt, völlig zufrieden, wenn sie das logisch Richtige, Würdige und allen Förderliche damit in Übereinstimmung bringen kann; die, gerade weil sie dem Denken seine Grenzen setzt, der Ahnung und Empfindung möglich macht, die leergewordenen Räume als Religion und Kunst auszufüllen.“

III.

Hinsichtlich des religiösen Kardinalproblems, des Gottesbegriffes, verficht Grillparzer mit der größten Entschiedenheit die Überzeugung von der Unmöglichkeit einer theoretischen Erkenntnis Gottes. Darin stimmt der Dichter mit Kant vollkommen überein, daß Gott niemals ein Postulat der theoretischen Vernunft sein könne. Eine solche Annahme nennt er direkt „lächerlich“. Er weicht aber darin vom Königsberger Weisen ab, daß er Gott auch als praktisches Postulat nicht gelten läßt. Dieses nennt er „überflüssig, da das Sittengesetz menschlich so begründet ist, daß es einer göttlichen Herleitung gar nicht bedarf.“ (XIV. S. 31.) Man ersieht aus diesem Satze, wie positivistisch Grillparzer auch auf ethischem Gebiete dachte. In dem Gedichte „Gottlose! ihr sucht einen Gott“, findet diese Auffassung poetischen Ausdruck. Die Verse lauten:

Gottlose! ihr sucht einen Gott!
Er fehlt und ist euch doch vonnöten.
Dem Sünder tut ja auch ein Scherge not,
Soll er nicht fälschen, rauben, töten.

Euch wäre fremd des Rechts Bereich,
Wenn's ein Gesetz nicht scharf umschrieben?
Unschuldig ist das Mädchen euch,
Das leiblich unberührt geblieben.

Euch hebt sich nicht die dürre Brust,
Wenn menschlich Hohes aus sich kündet;
Die Lust, sie dünkt euch dann noch Lust,
Wenn sie auf fremdes Weh sich gründet.

Euch ist, was war und ist und wird,
Nicht Glied derselben, Einer Kette;

Der Lohn, den Rechttun selbst gebiert,
Ihr wollt ihn bar auf einem Brette.

Was in der Brust, im Geiste lebt,
Gilt euch für wesenlose Träume;
Damit ihr Wirklichkeit ihm gebt,
Muß Ort erfüllen es und Räume.

So ballt denn, was lebendig quillt,
Nehmt einen Götzen euch zum Schilde,
Und wie er euch nach seinem Bild,
So schaffet ihn nach eurem Bilde.

Wenn euer Aug kein Großes faßt,
So schließt ihn ein in enge Rahmen;
Nehmt einen Gott, der liebt und haßt,
Und liebt und haßt in seinem Namen. (II. S. 198.)

Es bleibt demnach nur das Gefühl als Postulat Gottes übrig. Gefühls-mäßig mag Gott annehmen, meint Grillparzer, „der sich dazu gedrungen fühlt, wo dann mit der Allgemeinheit der Aufforderung auch ihre Gültigkeit wegfällt.“ (XIV. S. 31.) Mit Recht nennt Jod diesen Standpunkt des Dichters denjenigen des „Agnostizismus“.

IV.

Naheliegenderweise hat sich Grillparzer von allen philosophischen Disziplinen am meisten mit der Ästhetik beschäftigt [12]) und deshalb auch der „Kritik der Urteilskraft“ das größte Interesse entgegen-gebracht. Das äußert sich in der Ausdehnung seiner Notizen, die sich auf dieses Gebiet der kritischen Philosophie beziehen. Im allgemeinen stellt Grillparzer Kant das Zeugnis aus, daß niemals ein Philosoph „aneignender über die Vorfragen der Kunst gesprochen“ habe als er. (XV. S. 79.) Den Angelpunkt der Kantschen Ästhetik scheint Grill-parzer in der Theorie von der Zweckmäßigkeit ohne Zweck erblickt zu haben, weil er zu wiederholtenmalen speziell auf sie zu sprechen kommt und sie als besonders gelungen bezeichnet. Freilich erkennt

[12]) Siehe E. Reich: Grillparzers Kunstphilosophie. Wien 1890; Fr. Jodl: Grillparzers Ideen zur Ästhetik (Jahrb. d. Grillparzer-Gesellschaft 10. Jahrg. S. 45 ff.; Fr. Stich: Grillparzers Ästhetik. Leipzig 1905.

man auch hier wieder deutlich die psychologisch-realistische Interpretation, die dem Dichter sich aufdrängt. Er schreibt: „Ich stelle mir die Sache so vor: Der Mittelpunkt des menschlichen Wesens, sinnlichen und geistigen, ist die Seele. In ihr liegt alles vereinigt und aufbewahrt: Erfahrenes, Erlebtes, Gedachtes, Gefühltes. Dieser Zuwachs ist, was man Bildung nennt. Er ändert in einem gewissen Grade selbst die Substanz der Seele und durch ihn ist der Mensch im vierzigsten Jahre ein anderer als im vierten. Den Gesamtausdruck der Seele, insofern ihr Streben nicht nach außen geht, nenne ich die Empfindung. Die Empfindung[1]) ist nicht ohne Unterscheidung, weil das Geistige eben auch in ihr liegt. Wird die Empfindung durch starke Eindrücke angeregt, so verliert sich diese Unterscheidung und sie wird Gefühl, so wie anderseits durch gemäßigte Anlässe die Unterscheidung vom Geiste aus sich mehr und mehr Platz macht und das entsteht, was Kants Urteilskraft ist, ein anschauender Verstand, der die Regel aus dem Geiste und die Teile aus dem sich gliedernden, unermeßlichen Vorrate von aufbewahrten Eindrücken nimmt. Diese Urteilskraft liegt dem gesunden Menschenverstand zugrunde. Im vollständigen Auseinandertreten verfällt die Empfindung einerseits dem sinnlichen Bedürfnis, anderseits verfeinert sie sich zum Verstande oder Vernunft oder Geiste, wie man es eben nennen will. Der Sitz der Kunst ist in der Empfindung, die einerseits den Unterscheidungen der Urteilskraft nahe steht, anderseits aber durch ihr Hineinreichen in den ganzen Menschen eine ungeheure Verknüpfung — Ideenassoziation — anregt, deren Vorstellungen ihrem Ursprung von außen nach sich zu Bildern verkörpern und als Phantasie die natürliche Auffassung des Menschen nachahmen, die sinnlichen Eindrücke mit Gedanken verbindet, nur daß hier die Bilder sich schon nach einem Gesichtspunkte einstellen, indes die äußeren Eindrücke zufällig und unvermittelt überraschen.“ (XV. S. 28.) Viele Jahre vorher hatte er sich zum selben Problem wie folgt geäußert: „Kants Zweckmäßigkeit ohne Zweck und Zusammenstimmung zur Erkenntnis, überhaupt ohne Begriff, in seiner Erklärung der Schönheit, verstehe ich ungefähr so: Außer der objektiven Beschaffenheit eines Gegenstandes, die vor allem dem

---

[1]) Grillparzer gebraucht dieses Wort für „Gefühl“ nach der heute üblichen psychologischen Terminologie.

Begriff zugrunde liegt, und den subjektiven Beziehungen, die am vorherrschendsten in der Empfindung des Angenehmen walten, kann es ja noch einen dritten Bezug geben, das Dasein, z. B. eines gemeinsamen Bandes, das, aus einem gemeinschaftlichen Urheber hervorgehend, den Betrachtenden und das Betrachtete umschlingt und sich gegenseitig nähert. Vielleicht oder vielmehr wahrscheinlich liegt der im Geschmacksurteil gefühlten Zustimmung ein solches Drittes zugrunde, welches das Wort des Rätsels, den wirklichen Begriff des Zweckes zur anerkannten bloßen Form der Zweckmäßigkeit enthält; dies Dritte kommt aber nicht in unser deutliches Bewußtsein und wir müssen es daher beim Denken über das Schöne außer der Rechnung lassen.“ (XV. S. 22.)

Kants Definition des Schönen als uninteressiertes Wohlgefallen findet Grillparzers uneingeschränkte Zustimmung und er verdeutlicht sie in nachstehender Weise: „Aller Poesie liegt die Idee einer höheren Weltordnung zugrunde, die sich aber vom Verstande nie im ganzen auffassen, daher nie realisieren läßt und von welcher nur dem Gefühl vergönnt ist, dem Gleichverborgenen in der Menschenbrust, je und dann einen Teil ahnend zu erfassen. Zweckmäßigkeit ohne Zweck hat es Kant ausgedrückt, tiefer schauend als vor ihm und nach ihm irgend ein Philosoph.“ (XV. S. 57.)

Außer diesen Äußerungen Grillparzers, welche wesentliche Punkte der Kantschen Ästhetik betreffen, findet sich noch eine Bemerkung, die hier nicht unterdrückt werden soll, obwohl sie von untergeordneterer Bedeutung ist. „Was von der bildenden Kunst gilt“ — so schreibt er — „gilt in noch viel höherem Grade von der Musik. Ihre erste unmittelbare Wirkung ist Sinn- und Nervenreiz; weshalb ihr auch Kant (für jeden Fall nach seinen Voraussetzungen richtig) den Platz viel tiefer als den übrigen schönen Künsten anweist; weil nämlich ihre Wirkung so überwiegend physisch ist, daß der Verstand, dessen mögliche regulative Mitwirkung Kant als das Kriterium jeder schönen Kunst betrachtet, nur einen höchst untergeordneten Einfluß auf das Gefühl der Lust und Unlust dabei nehmen kann. Wenn nun auch Kant hierin zu weit gegangen ist, so bleiben doch die Tatsachen richtig, von denen er ausging.“ (XV. S. 126 f.) [14]).

[14]) A. Ehrhard ist nach dieser Erklärung Grillparzers wohl im Irrtum, wenn er meint, der Dichter hätte sich seine hohe Wertung der Musik von Kant angeeignet. (a. a. O., S. 145 f.)

V.

Im Voranstehenden wurden die Äußerungen Grillparzers über Kant, soweit sie sich auf einzelne Gebiete der kritischen Philosophie beziehen, ihrem Inhalte nach übersichtlich zusammengestellt. Zum Schlusse sollen nun noch zwei Aufzeichnungen des Dichters Platz finden, die seine allgemeine Einschätzung des „Alleszermalmers" zum Ausdrucke bringen. Psychologisch sehr fein sagt die eine: „Gerade bei Menschen, bei denen das Gemüt vorherrscht, sind Kants Schriften höchst nützlich. Da sie von dem ihrigen da anzustücken vermögen, wo Kant aufhört, indes er ihnen Ordnung machen hilft in der Sphäre, die in seinem Bereich liegt. Trockene Verstandesmenschen müssen durch Kants Philosophie notwendig ganz austrocknen." (XIV. S. 29.) Nicht weniger beachtenswert ist die andere Bemerkung: „Jeder, der sich der Literatur, wenn auch bloß der schönen, widmen will, sollte Kants Werke studieren, und zwar, abgesehen vom Inhalt, schon bloß wegen ihrer strenglogischen Form. Nichts ist mehr geeignet, an Deutlichkeit, Sonderung und Präzision der Begriffe zu gewöhnen als dieses Studium und wie notwendig diese Eigenschaften selbst dem Dichter sind, leuchtet wohl ein." (XIV. S. 28 f.) Diese letzteren Sätze, aus der Feder eines echten und großen Dichters, sind an sich bedeutungsvoll; umsomehr aber vom Dichter der Tragödie „Ein treuer Diener seines Herrn", welche Reich sehr treffend „die dramatische Verkündigung des kategorischen Imperativs Kants" nennen konnte [15]).

[15]) E. Reich: Fr. Grillparzers Dramen. (3. Aufl.) Dresden 1909, S. 163.

XV.

Die Grundlehre Spinozas im Lichte der kritischen Philosophie.

Von

Otto Samuel.

Jedes Grundprinzip eines philosophischen Systems ist ursprünglich irgendwie Bestandteil der Masse von Ansichten, Gedanken und Anschauungen, die zur Verfolgung der Zwecke und Aufgaben des praktischen Lebens erforderlich sind und die man unter dem Namen des naiven, gesunden Menschenverstandes zusammenfaßt. Als Systemprinzip erfährt dann der Bestandteil des natürlichen Systems des gemeinen Verstandes eine wesentliche Umbildung, eine Reinigung von den in ihm liegenden Widersprüchen und eine spekulative Vertiefung seiner ideellen Momente. Allerdings findet auch der umgekehrte Vorgang statt: das System des naiven Verstandes ist einer immerwährenden Entwicklung unterworfen; fortwährend gehen Bestandteile der Kunstsysteme in das „Zeitbewußtsein" über, sodaß das Verhältnis zwischen beiden das einer befruchtenden Wechselwirkung ist. So kommt z. B. ein besonders großer Anteil an der Gestaltung unseres heutigen Bewußtseins auf das System des Aristoteles.

Die andere Seite des erwähnten Wechselverhältnisses zeigt sich besonders an demjenigen Systemprinzip, das wir hier näher betrachten wollen, dem Substanzbegriff Spinozas, der dem ursprünglichen Bewußtsein zuerst als das Beharrliche in den Einzeldingen erscheint, als dasjenige, was bleibt, während diese sich verändern. Dies ist ein Begriff, der zur verstandesmäßigen Auffassung von „Etwas, das sich verändert", wozu das naive Bewußtsein tausendfach genötigt wird, schon vorausgesetzt werden muß. Das alltägliche Erlebnis eines sich verändernden Einzeldings f ü h r t zwar erst, da der Anschauende ursprünglich noch gar kein ausgebildetes Gegenstandsbewußtsein

besitzt, sondern nur den Wechsel von Zuständen erlebt, zur Annahme eines Beharrlichen, aber — mit der Ausbildung des Verstandes — auch zur Voraussetzung desselben, wenn auch dieser Begriff sich zunächst noch nicht klar und deutlich von andern im Bewußtsein abhebt.

Aber selbst, wenn das geschehen ist, so ist doch das Bewußtsein noch weit davon entfernt, nur eine, wenn auch noch ganz körperlich aufgefaßte Substanz in der Erfahrungswelt anzunehmen — diese Auffassung ist vielmehr schon echt spekulativ — sondern jedes empirische Einzelding ist, sofern es beharrt, Substanz. Es gibt verschiedene Substanzen. Das naive Bewußtsein hat eben noch keine Ahnung von der Notwendigkeit, die zur Verneinung dieses Satzes drängt.

Um aber diejenigen Züge herauszustellen, durch die der Substanzbegriff erst zum Grundprinzip des Systems Spinozas erhoben wird, dürfen wir uns nicht an die Darstellung, die er in der Ethik gewählt hat, eine Nachahmung der geometrischen Methode, binden; wir dürfen nicht etwa den Weg einschlagen, erst die Definitionen auf ihre Richtigkeit hin zu prüfen, dann zu entscheiden, ob die Grundsätze annehmbar sind, oder nicht; endlich die einzelnen, hier in Betracht kommenden Beweisgänge der Lehrsätze zu verfolgen usw. Es ist nämlich darauf zu achten, daß Spinoza sein System ganz anders erlebt als dargestellt hat. Aus seiner Grundkonzeption der Substanz haben sich ihm erst die dazu passenden Definitionen und Grundsätze und die darauf fußenden Beweise ergeben. Diese Grundauffassung, ja dieses ursprüngliche Erlebnis seines Substanzbegriffs, aus dem das ganze System herfließt, müssen wir unabhängig von dem Wuste seines ganz unzulänglichen Beweisverfahrens darzustellen versuchen. Ja, wir dürfen uns sogar einige Freiheit in der Begründung seiner Anschauungen, die manchmal ganz äußerlich ist, erlauben, wenn uns hierdurch das Eigenartige derselben besser hervortritt. Auf dieses allein haben wir es abgesehen. Hielten wir uns eng an seine Darstellung, so würden wir wohl das Gegenteil unserer Wünsche erreichen. Um aber diese Darlegung zu rechtfertigen, wollen wir erst noch das Ungeeignete der geometrischen Methode für die Philosophie ins rechte Licht setzen.

Auf die schwierige Frage nach dem Wesen der mathematischen Erkenntnis können wir hier aber nicht eingehen. Es ist nur auf das

Verhältnis, das zwischen Philosophie und Mathematik besteht, kurz hinzuweisen. Vieles ist ja hierüber schon bemerkt worden, das beste von Kant. Es bestehen nun aber nicht allein wesentliche Unterschiede, sondern auch eigenartige Berührungspunkte zwischen der philosophischen und mathematischen Erkenntnis. Bei beiden findet nämlich ein Unterschied zwischen der ersten Konzeption, dem ursprünglichen Erleben einer neuen Erkenntnis, und ihrer späteren Darstellung statt; auch in der Mathematik, besonders in der Geometrie, hat das „Sollte es nicht so sein?", die durch die Analogie geleitete Vermutung als heuristisches Prinzip seine Stelle. Auch hier ist das Gedankenexperimentieren und -probieren nicht ausgeschlossen, aber es hat für die endliche Gestaltung dieser Wissenschaft eine viel mehr untergeordnete Bedeutung als für die der Philosophie. Hiermit kommen wir auf die wesentlichen Unterschiede zwischen beiden zu sprechen.

Die Mathematik bedarf nämlich der fortwährenden Bestätigung und Bekräftigung der Ergebnisse ihrer begrifflichen Verstandesarbeit durch die Anschauung; bleibt diese einmal aus, dann stockt das ganze Unternehmen. Das fehlt aber der Philosophie. Sie beweist durch Begriffe, verwendet dagegen nicht Anschauungen als Normen. Auch sie hat auf Schritt und Tritt das Bedürfnis, ihren Begriffen Anschauung zu geben, aber diese Konstruktionen — Schemata durch die Einbildungskraft nennt sie Kant — sind von denen der Mathematik wesentlich unterschieden: es sind nämlich nur Veranschaulichungen, die selbst der fortwährenden Bestätigung bedürfen, selbst aber keine sind. Hierdurch werden einem Begriffe schematisch Gegenstände gegeben, die aber den Begriff nie adäquat repräsentieren. Zum Begriff des Dreiecks läßt sich gar kein adäquater Einzelgegenstand geben; denn jener geht sowohl auf spitz-, als auf stumpf-, als auf rechtwinklige Dreiecke. Ein gegebenes Dreieck muß aber immer eins von diesen dreien sein. Das Schema eines Begriffs, aus dem Anschauungsbedürfnis der Philosophie heraus geboren, ist also immer eine inadäquate Vergegenständlichung, sehr zum Unterschiede der Konstruktionen der Mathematik. Diese dagegen zeigt etwas immer nur von konstruierten Einzeldingen; sie geht z. B. die Glieder der erwähnten Disjunktion durch und beweist von allen drei Arten von Dreiecken, daß ihre Winkel zwei rechte betragen. Dann gelangt sie zu der Aufstellung, es liege im Begriff des Dreiecks, diese Winkelsumme zu haben. In der Mathematik gehen Anschauungen normativ

den Begriffsbildungen vorher; in der Philosophie dagegen folgen die Schemata der Einbildungskraft den Begriffen nach.

Die Mathematik schränkt ihren Blick auf das weite Reich der Quantitäten ein, als das anschaulich Bestimmbare. Nur der Begriffsgegenstand hat Quantität, nicht der reine Begriff. Also ist die Hauptkategorie, die in dem Gebiete des Anschaulichgegenständlichen Anwendung findet, die Quantität. Das wird man aus dem vorigen ohne weiteres verstehen: war doch ausführlich von der gegenständlichen Unbestimmtheit des Begriffs die Rede. Indessen bedarf der Satz, daß sich die Mathematik mit Quantitäten, den reinen Raumgrößen und Zahlen, beschäftige, einer Richtigstellung: Quantität und Qualität sind nämlich zwei sich ausschließende Kategorien, aber nicht das Quantitative (Quantum) und das Qualitative. Am Quantitativen ist nämlich ein qualitatives Moment und umgekehrt [1]). Deswegen ist es nicht richtig zu sagen, daß die Mathematik dadurch, daß sie auf Quanta reflektiert (ein wahrer Satz), von aller Qualität abstrahiere. Die Mathematik sucht vielmehr vom Quantitativen aus das Qualitative zu erreichen, und ihre erstaunliche Fruchtbarkeit und Anwendbarkeit auf Erfahrungsinhalte beruht zum guten Teil auf dieser quantitativen Konstruktion des Qualitativen. Aber auch hier wird sie dem oben geschilderten Verfahren nicht untreu, d. h. sie konstruiert rein mit gleichartigen Größen.

Deshalb führt also in der Philosophie eine ganz andere Methode zum Ziel als in der Mathematik, und sehr zu Unrecht haben viele Philosophen in dem Verfahren der Mathematik, deren Vorteile aus ihrer Eingeschränktheit stammen, ein in der Philosophie zu erstrebendes methodisches Ideal erblickt.

Schließlich gibt es auch noch einen ganz speziellen Grund, der die geometrische Methode gerade für das System Spinozas noch besonders ungeeignet macht: Die Geometrie abstrahiert nämlich bei ihren Konstruktionen, die zur Erzeugung von reinen Raumgrößen führen, von aller empirischen Substanz. Was soll nun also ein Denken mit dieser Methode anfangen, das gerade umgekehrt auf diese empirische

[1]) Kant sieht in dem Grundsatze des reinen Verstandes, daß alle Erscheinung intensive Größe habe, eine Erkenntnis, dadurch wir etwas vom Erfahrungsinhalt selbst apriori antizipieren und kann sich nicht genug über diese Erscheinung wundern.

Substanz reflektiert, um sie durch spekulative Umbildung zum Prinzip eines philosophischen Systems zu machen!

Was nun die Darstellung des Substanzprinzips Spinozas betrifft, so werden wir zuerst über den Begriff der Substanz handeln, sodann über ihre Eigenschaften (was sie ist), endlich über die Art der Gesetzlichkeit ihrer Natur (wie sie wirkt). Auf die Darstellung sollte die Kritik folgen; diese fügen wir aber, um Wiederholungen zu vermeiden, an den geeigneten Stellen ein.

Es existiert eine Substanz, deren wesentliche Bestimmungen der Verstand als Attribute erkennt. Aber diese faßt von den Inhalten nur zweier Attribute etwas auf, die Denken und Ausdehnung heißen; im übrigen aber weiß er nur, daß die Substanz unendlich viele Attribute besitzen müsse. Denn sie muß als ein Wesen von höchster Realität gedacht werden, und je mehr Wesenheit eine Substanz hat, desto mehr Realität besitzt sie. Deshalb kann auch nicht eine zweite Substanz außer ihr gedacht werden, denn das Attribut, durch das sie dem Verstande als ein in sich Bestehendes und ein durch sich selbst zu Begreifendes erscheint, müßte ja schon in der Substanz von unendlich vielen Attributen enthalten sein, dann existierte aber jene in dieser. Denn wohl kann eine Substanz mehrere Attribute haben, nicht aber können zwei Substanzen dasselbe Attribut besitzen, weil sie dann nichts hätten, wodurch der Begriff der einen vom Begriff der andern verschieden wäre. Die Substanz, unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet, die Welt, ist also ganz in der Substanz von unendlich vielen Attributen, in Gott, aber umgekehrt ist Gott nur teilweise in der Welt.

Jede Substanz ist unteilbar, auch die körperliche; oder besser ausgedrückt, auch unter dem Attribut der Ausdehnung, des Teilbaren selbst, betrachtet, ist die eine Substanz, die es ja nur gibt, unteilbar. Das endliche teilbare Ding ist also nur eine Modifikation des Attributs der Ausdehnung, also eine rein räumliche Synthese. Hier erkennt man den Einfluß Descartes. Die Teilbarkeit betrifft deshalb nicht die Substanz selbst. Ebenso ist die Substanz als solche ewig, unendlich, frei von jeglicher Bewegung und Veränderung, das Eine des Parmenides, auch unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet. Denn alle gegenteiligen Prädikate betreffen nur dieses Attribut (und die andern Attribute) und seine Modifikationen. So ist sie beispielsweise unendlich; denn wäre sie endlich, so müßte es nach Definition 2 des ersten

Teiles etwas geben, was sie begrenzte. Dann wäre aber nicht dieses Endliche die Substanz, sondern dasjenige, was ihm und dem Begrenzenden zugrunde läge. Der regressus in infinitum, der hier entsteht, hat den Begriff der unendlichen Substanz zur Grenze; ihr kann keine teilweise Verneinung zukommen. Das Wasser, als dieser bestimmte Körper, ist endlich, teilbar, vergänglich und veränderlich. Als Substanz aber ist das Wasser dasselbe, was jeder andere Körper ist, dasselbe auch, was dasjenige ist, welches beharrt, während das Wasser entsteht und vergeht, woraus es entsteht und worin es vergeht; dieses also entsteht und vergeht nicht, ist ewig unvergänglich. Auch teilbar ist das Wasser, aber nur als Wasser. Denn dem geteilten Wasser liegt dasselbe zugrunde, wie dem ungeteilten, dieses ist also nicht geteilt, sondern unteilbar. In alles endliche Vergängliche so die wahren Prädikate der Substanz hineinzuschauen — darin besteht die Betrachtung aller Dinge sub specie aeternitatis.

Halten wir hier einen Augenblick inne. Zunächst sehen wir, daß wir es hier mit einer ganz und gar transzendenten Konstruktion in Begriffen der spekulativen Vernunft zu tun haben. Die Frage, wie der Verstand etwas derartiges überhaupt von Substanzen wissen kann, hat sich Spinoza weder aufgeworfen, noch aufwerfen können. Denn von seinem Standpunkt aus ist sie wesentlich unbeantwortbar. Hier stoßen wir auf den Fehler, der dem System Spinozas notwendig als einer vorkantischen Spekulation anhaftet.

Kant hat zuerst die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Erkennen auf eine neue Grundlage gestellt [2]), er hat den Lehrsatz

---

[2]) Dieser Ausspruch soll nur eine allgemeine, abstrakte Formel sein. Von hier bis zur im Einzelnen haltbaren Ausführung des Gedankens ist noch ein weiter Weg. Mit der ersten Aufstellung dieses neuen Standpunktes ist noch lange nicht eine befriedigende, allseitige, in sich konsequente Durchführung desselben gegeben, und nicht nur hat die Kantsche Position in halben Köpfen, den „Kantianern", von denen Reinhold noch der beste unter den schlechten ist, erbärmliche kritisch-dogmatische Zwittergebilde erzeugt, gegen die der schlechte und rechte Dogmatismus noch etwas Erträgliches darstellt, sondern auch der große Urheber dieses Standpunktes ist selbstverständlich nicht in allen Einzelheiten der Durchführung des neu Erkannten glücklich gewesen. Es sei nur an den Streit ums Ding an sich erinnert. Aber daß Kant zuerst den Mut gehabt hat, in der Erkenntnisfrage eine kopernikanische Umkehrung herbeizuführen, bleibt sein ewiges Verdienst und auch der sicherste Stützpunkt, an dem die heutigen systematischen Bemühungen der Philosophie neu anknüpfen können.

Spinozas, daß der Verstand nicht zur naturenden, sondern zur genaturten Natur zu rechnen sei, umgekehrt. Raum und Zeit als Anschauungen, die Kategorien als Begriffe, die Grundsätze als das zwischen beiden Vermittelnde, endlich die eine höchste Einheit der Erkenntnis anstrebenden, wenn auch nicht erreichenden Ideen der Vernunft hat Kant zuerst in umfassender Weise als die Bausteine der ganzen Erfahrungswelt nachgewiesen. Die Bedingungen der Erfahrung als Erkenntnis sind zugleich die Bedingungen der Gegenstände dieser Erfahrung. Nicht mehr sind alle Erkenntnisgebilde bloße Wirkungen von transzendent außer uns bestehenden Dingen an sich (welches „Außer uns" eine Unbegreiflichkeit einschließt, wie Berkeley einsah) auf ein passiv hinnehmendes Subjekt, sondern die Spontaneität des Geistes beteiligt sich selbst an dem Aufbau der Welt der Objekte, die allerdings keine Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen enthält; dies ist die Machtverengerung, die die Erkenntniskraft gewissermaßen als Ausgleich jener Machterweiterung erfährt, nämlich auf die Leistung in der Erscheinungswelt eingeschränkt zu sein und nichts außerhalb der Grenzen unserer Erfahrung an selbständiger, stofffreier Erkenntnis schaffen zu können.

Offenbar fällt nun auch Spinozas transzendente Substanzkonstruktion dem Spruch der Kantschen Kritik anheim, der verbietet, ein den Verstand überragendes an sich Seiendes, auf das die Form des Verstandes zwar Anweisung gibt, als ein erforschbares Reales zu setzen. Tut er das doch, dann ist alles scheinbar von dem transzendenten Gegenstande, von dem Ding an sich Erforschte nichts als Erschleichung, deren Inhalt aus der Erscheinungswelt stammt. Die Substanz mit unendlich vielen Attributen ist nun das Ding an sich Spinozas. Das sicherste Anzeichen, daß wir hier eine unreale Begriffskonstruktion vor uns haben, besteht darin, daß, wenn eine so beschaffene Substanz überhaupt existiert, das, was Spinoza von ihr ausmacht, ja wahr sein könnte, daß aber durch seine Begriffsentwicklung gar nicht bewiesen wird, ob überhaupt so etwas wie eine Substanz von unendlich vielen Attributen existiert, sobald man die Existenz ursprünglich nicht als Prädikat, sondern der Wahrheit entsprechend, als absolute Position auffaßt.

Deshalb hatte Kant seine synthetische Beziehung auf mögliche Erfahrung nötig. Der Dogmatismus allerdings ersetzt diese Lücke durch einen ontologischen Beweis der Existenz der Gegenstände

seiner Begriffskonstruktionen, was bei Spinoza im 7. Lehrsatz des ersten Teils geschieht. Aber dieser Beweis ist allemal ein offenbares Sophisma. Nach seinen Begriffen könnte sein Gegenstand ebenso gut sein wie nicht sein. Gerade dadurch, daß der Dogmatismus die Erkenntnis des Seienden an sich erstrebt, verstrickt er sich in leere Begriffsdichtung [3]).

Aber nicht nur ein dem Spinozistischen System mit andern seiner Zeit notwendig gemeinsamer Fehler wird durch die Anwendung Kantscher Kritik auf jenes klargestellt, sondern auch die ihm eigentümlichen Unwahrheiten. Sein Substanzbegriff nötigte ihn, unendlich viele Attribute anzunehmen, aus denen unendlich vieles folge, ohne aber daß eine Modifikation eines Attributs auf die Modifikation eines andern Attributs einzuwirken vermöchte, denn das Bindende der Attribute sollte nur die Substanz sein. Da aber die Modifikationen der verschiedenen Attribute an sich ein und dasselbe Ding [4]), eben die

---

[3]) Sollen wir den Substanzbegriff aufgeben, dessen Fassung mit solchen Schwierigkeiten verbunden ist? Das wäre eine Lehre, die die Philosophie Spinozas der heutigen zu geben vermöchte. In der Tat besteht eine Richtung des Neukantianismus, die den Relationsbegriff an die Stelle des Substanzbegriffs setzen will. Hierzu gehört auch das Werk Cassirers über das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, über dessen ersten Band eine Besprechung von mir in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik erschienen ist. Dort habe ich darauf hingewiesen, daß gar keine Notwendigkeit für diesen Ersatz eines Substanzbegriffs für eine nachkantische Philosophie besteht.

[4]) Man hat die Frage aufgeworfen, ob die Attribute nur verschieden vom Standpunkt der Betrachtungsweise des endlichen Verstandes, oder real in Gott verschieden und unterschieden seien. Diese Frage ist aber durch die Mittel des Systems Spinozas ganz und gar nicht beantwortbar. Daraus, daß wir selbst ein Modus des Attributs des Denkens in Gott sind, dieses Attribut unmittelbar durch unsere Selbstheit von andern unterscheiden, folgt nicht, daß auch die Wesenheiten in Gott nur getrennt existieren können und daraus, daß wir alles von unserem subjektiven Standpunkt aus betrachten, nicht, daß mit ihm auch die Unterschiede zwischen den Attributen verschwinden, da auch dann, wenn jenes stattfand, die Wesenheiten getrennt in Gott bestehen können. Entscheidet man sich für die erste Auffassung, dann kann man die Gründe nur aus der Erscheinungswelt hernehmen, indem man etwa sagt, jede Einheit setze eine Vielheit voraus, an der sie ihre Funktion erst vollziehe. Die andere Annahme, die Verschiedenheit der Attribute sei nur ein Schein, der die Modifikation des göttlichen Denkens, die wir nur sind, täusche, unabhängig von unserer Betrachtungsweise existiere nur ein unterschiedloses

Substanz sein sollten, so mußte er, mit gleichzeitiger Berücksichtigung jener Wirkungslosigkeit der Attribute aufeinander, in den Substanzattributen einen durchgängigen Parallelismus annehmen. Die Ordnung und Verknüpfung der idealen Dinge ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der realen Dinge. Mit der wirklichen Durchführung dieses Satzes und Parallelismus sah es aber schlimm aus, und es konnte gar nicht anders kommen, als daß bei der unendlichen Verschiedenartigkeit der beiden Gebiete des objektiv Seienden und der Welt des Geistes zwar einiges gefunden wurde, was in ein System des Parallelismus zu passen schien — und dies fand in der naiven Auffassung der Wahrheit als der Übereinstimmung eines Begriffes mit seinem Gegenstande seinen Stützpunkt — anderseits aber auch vieles, was gar nicht zu einander stimmen wollte. Es blieb dann nichts weiter übrig, dieses als Schein zu erklären, oder umzudeuten. Soweit dies aber nicht gelang, entstanden innere Widersprüche und eine Erscheinung, die man mit Begriffswechsel bezeichnen kann. Endlich konnte Spinoza sich auf jene Grundauffassung von dem Verhältnis der Attribute nur da berufen, wo es für seine Auffassung ersprießlich war, das übrige aber, was aus der Annahme eines Parallelismus zwischen Geistigem und Objektivem ebenso notwendig folgt, im Dunkeln lassen, was umso eher gelingen konnte, als Spinoza gar kein methodologisches Regulativ für die Anwendung seines Grundsatzes aufstellt.

Aus dem hier Dargelegten sind wie aus einem Keime die hauptsächlichsten Fehler des Systems Spinozas zu entwickeln. In eigenartiger Weise werden sich uns mit dieser Darlegung die Resultate der Kantschen Kritik verbinden. Zu demjenigen, was Spinoza, um die Attribute des Denkens und der Ausdehnung in Parallele setzen

---

Eines, hat auch ihre Schwierigkeit. Denn dann läßt sich die Möglichkeit, wie es zu einem solchen Schein kommen könne, gar nicht ausmachen. Man sieht leicht, daß derartige Unbestimmtheiten dem transzendenten Dogmatismus notwendig anhaften; denn woher sollten auch die Mittel genommen werden, sie abzustellen? Von der Art, wie die Substanz, insofern sie Substanz ist, die Attribute in sich enthält, können wir überhaupt nichts wissen. Läßt man aber mit Kant nur eine transzendentale Einheit der Apperzeption als höchste zu, so verschwindet die Unbestimmtheit augenblicklich. Denn die Frage, ob die Vielheit des reinen Mannigfaltigen real in ihr unterschieden sei, fällt, da die Einheit der transzendentalen Apperzeption eine Erkenntniseinheit ist, mit der andern, ob dieser Unterschied nur vom subjektiven Standpunkt aus bestehe, zusammen.

zu können, so daß alles, was in dem einen enthalten ist, in dem andern auffindbar ist, als Schein erklären mußte, gehört die Realität der Begriffe des Zweckes, der Schönheit, des Guten und Bösen und ähnlicher. Im Attribut der Ausdehnung, der rein materiellen Welt, sind derartige Postulate nicht auffindbar; also wäre mit ihrer sich auf die geistige Welt beschränkenden Realität der Parallelismus verletzt. Also existieren jene Begriffe gar nicht in Gott. Aber sie sind doch auch Modifikationen des Attributs des Denkens und heischen als solche dieselbe Berücksichtigung wie der Kausalbegriff, der in Spinozas System eine ganz andere Stelle einnimmt. Des ganzen Reichtums an unmittelbarem Besitz des Geistes, den die neuere Philosophie als apriorische Elemente gerade in jenen Begriffen nachwies, muß sich also Spinoza begeben. Den begrifflichen Inhalt, der ihm für die Erforschung seines transzendenten Gegenstandes zur Verfügung stand, benutzte er also nur teilweise. Die köstlichen Blüten, die ganz dem Garten des Geistes angehören, trugen ihm keine Früchte. Er mußte sie wie Unkraut ausjäten, damit Geist und Natur einander angeglichen und sein Parallelismus möglich würde. Daher kommen diese naturalistischen Züge in sein System hinein, das doch der ursprünglichen Anlage nach das gerade Gegenteil des Naturalismus ist, Akosmismus, wie Hegel treffend die Kehrseite des Pantheismus benennt [5]).

Gegen diejenigen, die nur einen äußeren Zweck kennen, und alles nach dem engen Gesichtspunkte des Nutzens für ihre Einzelpersönlichkeit betrachten, ist Spinoza mit seiner Einwendung gegen den Zweckbegriff vollständig im Recht. Diese wollen aber auch den Zweckbegriff in einer Sphäre zur Anwendung bringen, wo der Kausalbegriff fast

---

[5]) Ein anderer falscher Abstraktismus Spinozas zeigt sich in seiner Verwechslung des kontret und abstrakt Gemeinschaftlichen. Jenes kann nur die Substanz sein, das alles in sich Fassende; dieses dagegen, wodurch die adäquate Erkenntnis in Begriffen möglich wird, ist das Gemeinschaftliche von Attributmodifikationen. Das beiderseitige Vorkommen des Merkmals des Gemeinschaftlichen bildet für Spinoza nun den Mittelbegriff zum Schluß auf die adäquate Erkenntnis, die wir von Gott haben sollen. Aber dieses Merkmal kommt in zwei ganz verschiedenen Begriffen vor, Spinoza begeht also den Fehler der quaternio terminorum, und diese Abstraktion einer Abstraktion ist weit davon entfernt, eine adäquate Erkenntnis Gottes sein zu können. Die Spuren des Weges, der zur Abstellung dieses Mangels führt, haben in der neueren Zeit nicht Kant, sondern Hegel und Ed. v. Hartmann verfolgt.

alleiniges Recht hat. Spinoza verfällt aber in den umgekehrten Fehler, mit dem Begriff des Zwecks überhaupt auch den höheren Begriff des inneren Zwecks als Scheinbildung zu verwerfen. Es bliebe dann nichts anderes übrig, als da den Kausalbegriff einzuführen, wo der Zweckbegriff fehlerfreie Anwendung findet: in den Geisteswissenschaften. In der Geschichte z. B. wird die Kategorie des Zweckes fortwährend angewandt und ohne sie wäre jene gar nicht möglich.

Der erste Fehler, der Spinoza eigentümlich ist, besteht also in der Einschränkung des Geistes, Ideellen auf das Naturhafte [6]). Dieser Fehler ist aber mit dem andern notwendig verknüpft, daß als Maßstab, nach dem die Art der Gesetzlichkeit der Substanz oder Gottes zu begreifen ist, die reine Naturgesetzlichkeit, d. h. das Kausalgesetz, angenommen wird. In diesem Sinne wird dann die Natur Gottes verstanden. Das Kausalgesetz erkennt Spinoza ganz an: Alle Modifikationen der Ausdehnung, alle endlichen Einzeldinge weisen auf eine unendliche Reihe von Ursachen hin, durch die sie hervorgebracht sind. Im Attribut des Denkens muß nach dem Prinzip des Parallelismus etwas Entsprechendes aufzufinden sein: es ist das Gesetz von Grund und Folge, nach welchem die Einzelgedanken ebenso notwendig auseinander folgen wie die Einzeldinge nach dem Kausalgesetz. Der letzte Grund aller dieser Modifikationen endlich ist nicht das Attribut, sondern die Substanz, Gott, aus dessen Natur alles notwendig folgt. Hieraus ergibt sich zunächst die Unfreiheit des menschlichen Willens, der mit dem Verstande identisch ist; und dieser ist ja nichts anderes als eine endliche Modifikation des Attributs des Denkens.

Ferner ist Gott zwar in dem Sinne frei, als nichts außer ihm Wirkendes existiert; aber diese Art von Freiheit können wir auch

---

[6]) Der Philosoph, der diesen Mangel vermeidet, der aber mit der entgegengesetzten Einseitigkeit den Inhalt des Geistes für sein System verwertet, ist Hegel. Sein Prinzip ist die Idee, der Geist, dessen Wesen ihm in der Freiheit besteht. Trotz dieses verschiedenartigen Systemgefüges haben beide das Gemeinsame, daß ihnen das Problem der objektiven Existenz ungelöst bleibt. Spinoza kommt zu einer bloßen Konstruktion in Begriffen über das Seiende, von dem es aber zweifelhaft bleibt, ob es so existiert. Bei Hegel bleibt diese Existenz nur eine Bestimmtheit des Geistes, der „sich zur Natur, seinem Andern, entläßt“, es aber, wie wir hinzufügen können, nie erreicht. Der Grund dieser Übereinstimmung liegt darin, daß beide transzendent spekulieren.

der Natur zuschreiben, wenn wir sie als unabhängig Wirkendes denken. Das entspricht aber nicht dem Begriff, den wir uns von echter Willensfreiheit machen. Gehört auch zu ihr, soweit wir sie im Besitz von Menschen denken, nicht das Vermögen, logisch und real Unmögliches ausführen zu können, so doch im Reiche desjenigen, was ebensogut sein könnte wie nicht sein könnte, d. h. was möglich ist, eine Freiheit der Wahl zu besitzen. Das sprechen wir der Natur ab, und Spinoza muß es seinem Gotte absprechen. Dann besitzt aber Gott noch nicht einmal Willensfreiheit im menschlichen Sinne.

Erst nachdem Spinoza das eigentümliche des Geistes seiner unterscheidenden Bestimmungen beraubt hat, das Kausalgesetz zum Maßstab der Wirkungsart Gottes angenommen hat, ist sein Parallelismus, wie er ihn willkürlich faßt — denn es hätten ebenso gut andere Bestandteile der Natur oder des Geistes unter besserer Wahrung der Eigentümlichkeiten des letzteren in Parallele gesetzt werden können — möglich. Dieser Parallelismus stammt ursprünglich, wie schon bemerkt, aus dem naiven Realismus. Was aber die Bedeutung seiner Spinoza eigentümlichen Umbildung ist, haben wir jetzt einzusehen.

Das kausale Folgen des einen aus dem andern betrifft nur die endlichen Modifikationen der Attribute, nicht aber diese letzteren; das eine Attribut wirkt nicht auf das andere. Sie sind nur durch das Substanzsein miteinander verbunden. Das ist so, weil jedes Attribut die Wesenheit eines und desselben Dinges, der Substanz, ist. Gott ist also der Grund eines ausgedehnten Einzeldings, nicht insoferne er das Ding erkennt, insofern in ihm eine Idee des Dinges existiert, sondern insofern ihm das Attribut der Ausdehnung zukommt, aus dem unendlich vieles auf unendlich viele Weise folgt.

Eine vollständige Durchbrechung des Prinzips liegt aber darin, Ideen von nicht existierenden Dingen zugeben zu müssen. Die Möglichkeit von falschen Ideen läßt sich nach den psychologischen Auffassungen, die aus Spinozas Grundkonzeption der Substanz folgen, auf die wir aber nicht näher einzugehen brauchen, noch dahin erklären, daß wir in uns nur Ideen von Affektionen unseres Körpers haben, während wir mehr zu haben glauben; ähnlich die Möglichkeit inadäquater Ideen dadurch, daß in Gott Ideen sein können derartig, daß davon nur ein Teil unser ganzes Denken füllt. Aber bei dem Versuch, die Möglichkeit von Ideen nicht existierender Dinge einzusehen, versagen alle Hilfsmittel, die der Parallelismus gewährt. Zwar ver-

wertet Spinoza die Tatsache als Analogie, daß es einen Komplex von als bloß möglich bestimmten Existenzen im Raume gibt, wie z. B. im Kreise die Rechtecke aus den Schnittstücken je zweier Sehnen nur der Möglichkeit nach existieren, solange dieses Sehnenpaar noch nicht gezogen ist. So sollen auch die Ideen von nichtexistierenden Dingen im Denken existieren. Hierauf ist zu sagen, daß die Erscheinung eines Komplexes bloß möglicher Existenzen im Raume nur dadurch möglich wird, daß der Raum selbst schon eine Erkenntnisart, und zwar eine Anschauung ist. Das Spinozistische Attribut der Ausdehnung — der reine Raum — gehört also selbst, wie Kant nachgewiesen hat, zum Attribut des Denkens im weiteren Sinne, reicht gar nicht an das Sein an sich heran; und nur hierdurch ist der Parallelismus Spinozas, soweit er überhaupt gelingt, möglich. Soweit er aber nicht gelingt, deutet er auf die ungeheure Verschiedenheit von Begriff und Anschauung hin, und aus dieser läßt sich sehr genau jenes Mißlingen deduzieren. Wir kommen also zu dem überraschenden Resultat, daß der Parallelismus Spinozas, durch den er das Denken und das Sein der Objekte in Beziehung setzen will, gerade nur soweit gelingt, als eine solche Beziehung gar nicht vorhanden ist, als aus dem Attribut des Denkens gar nicht herausgetreten wird, als dieses jenes vielmehr konstituiert.

Aber wir wollen das jetzt Widerlegte Spinoza einmal zugeben. Dann zeigt sich noch Eigentümlicheres. Zugegeben also, daß der bloß möglichen Existenz, der Existenz eines Dinges, insofern es bloß in dem Attribut der Ausdehnung einbegriffen ist, nicht aber Dauer besitzt, die ebenfalls bloß mögliche, nur in dem Attribut des Denkens enthaltene Existenz der Idee entspricht und der wirklichen Existenz eine wirkliche Idee, die aber außerdem natürlich die Existenz ihres Gegenstandes, weil er existiert, als begriffliches Merkmal enthält, dann ist bis jetzt der Parallelismus allerdings streng gewahrt. Nun ist aber auch eine wirkliche Idee möglich, ohne daß sie die Existenz ihres Gegenstandes einschließt; diese Beschaffenheit hat nämlich jede wirkliche, einzeln im Geiste existierende Idee eines nichtexistierenden Gegenstandes; diese Erscheinung durchbricht auf alle Fälle den Parallelismus.

Sagten wir aber nicht, daß die Existenz gar nicht Merkmal eines Begriffs, sondern Position sei? Natürlich handelte es sich damals um das, was die Existenz ursprünglich ist: absolute Position; über

diese können wir selbstverständlich auch einen Begriff bilden, der in einem andern Begriff von irgendeinem Gegenstand enthalten sein kann. Aber weil eben der Begriff, den wir uns von der Existenz als absoluter Position machten, die Wahrheiten zur Folge hat, erstens daß aus dem Enthaltensein dieses Merkmals niemals auf die Existenz geschlossen werden kann, da dann die Folge zum Grunde gemacht würde, daß zweitens ein Begriff wohl die Existenz eines andern Gegenstandes, niemals aber seine eigene enthalten kann, ist er der einzig mögliche.

Nach der naiven Auffassung bringt ein Gegenstand seine Vorstellung im Subjekt hervor; ein sonderbares Verhältnis: denn dann ist der Gegenstand Ursache der Existenz der Vorstellung, die ihrerseits wieder die Existenz des Gegenstandes, wenn auch nur als Folge, begrifflich enthält! Mit dem Gegenstande ist also die Vorstellung zwar gesetzt, aber nicht ist sie umgekehrt mit ihm aufgehoben. Aber auch das Gegenstück dieser ganzen Auffassung besitzt die naive Reflexion: mit der Vorstellung ist ihr nicht notwendig das Objekt aufgehoben, sie kennt unabhängig von allen Vorstellungen existierende Dinge. Aber welch ein Unterschied besteht zwischen diesen beiden Aussprüchen! Gegen diesen richten sich die stärksten und berechtigsten Zweifel der Philosophen, auch Spinozas. Auch er kennt keine unabhängig existierenden Objekte, sondern von jedem gibt es notwendig eine Idee in Gott. Hierin liegt sogar das innerste Motiv zur Aufstellung eines Parallelismus, der, soweit er sich hierin gründet, vollauf berechtigt ist. Aber der andere Ausspruch der naiven Reflexion von der Möglichkeit der Vorstellungen nicht existierender Dinge ist von unbezweifelbarer Wahrheit, und er macht die Lösung des erwähnten Problems durch einen exakten Parallelismus unmöglich. Will man trotzdem an ihm festhalten, dann wird er so kompliziert und widerspruchsvoll, daß sein Lösungswert für unsere Frage nicht größer ist als der der naiven Auffassung, während er doch nur der Versuch ist, die Annahmen derselben, die sich in dem Zustande einer verborgenen, aber heftigen Spannung befinden, zu vereinbaren. Eine Bestätigung dieser Darlegung, wie die Systeme der neueren Philosophie aus dem Gegenstandsproblem der naiven Reflexion geboren werden, besteht darin, daß dem Spinoza mit der Aufgreifung seines Parallelismus, eines immerhin höheren Denkmittels zum Versuch der Lösung jener Frage, sofort die Kausalität des Gegenstandes in bezug auf die

Vorstellung zweifelhaft wird. Dieses drückt sich in seiner Unterscheidung von Vorstellung und Idee aus: jene ist ihm eine bloße Wirkung der Einbildungskraft, wobei die Dinge Ursachen sind; diese wird ihm unabhängig von den Objekten rein innerlich erzeugt. Deshalb verwenden wir auch das Wort in diesem Sinne in unserer Abhandlung.

Wollte aber auch Spinoza in dem begrifflichen Nichteingeschlossensein der Existenz des Gegenstandes das Entsprechende der bloß möglichen objektiven Existenz erblicken (wodurch er sich aber mit seiner vorigen Auffassung in Widerspruch setzte), so bliebe dann eben das Verschwinden der Idee als Einzelnes im Denken und ihre bloß mögliche Existenz in ihm übrig, dem dann nichts im Attribut der Ausdehnung entspräche [7]). Auf alle Fälle ist also der Parallelismus verletzt. Dann käme aber noch das Wunderbare hinzu, daß dem Fortfall der dauernden Existenz im Ausgedehnten gar nicht ein Gleiches im Denken entspräche, sondern nur der Fortfall des begriffsinhaltlichen Merkmals in der nach wie vor existierenden Einzelidee. Das Gebiet der Begriffe erweist sich eben wieder hier als viel beziehungsreicher als das der Anschauung und des objektiv Seienden, und da ist es eben nicht möglich, dieses Mehr an eigentümlichen Phänomenen einfach zu vernachlässigen und Denken und Sein über einen Kamm zu scheren.

Nun müssen wir einige Einwände besprechen, die sich im Sinne Spinozas hiergegen erheben lassen. Das Haben der Idee eines nichtexistierenden Dinges könnte auf das Haben gewisser Körperaffektionen zurückgeführt werden, und dann entspräche auch dieser ein Gegenstand im Attribut der Ausdehnung. Aber was ist das frei Hinzugefügte, das ich mehr habe, wenn jene Idee in mir ist? Auf diese Frage läßt sich im Sinne des Einwandes keine Antwort geben. Habe ich eine bloße Körperaffektion und glaube ich die Idee des Dinges zu haben, mit der sie in Wirkungszusammenhang stand, dann irre ich mich, habe aber nicht eine wahre Idee eines nicht existierenden Dinges, die ein Bewußtsein darüber, daß das Ding nicht vorhanden ist, einschließt.

---

[7]) Die einzelnen Attributmodifikationen folgen kausal in jedem Attribut für sich auseinander, was ein reines Entsprechen der Modifikationen verschiedener Attribute mit begründet. Wird deshalb in einem Attribute etwas aufgewiesen, dem in einem andern nichts entspricht, so ist diese Art der Gesetzlichkeit, dieses Zusammen von reinem Entsprechen und kausalen Folgen, unmöglich geworden.

Die von innen nacherzeugte Körperaffektion ist wohl die psychologische Bedingung der betrachteten Erscheinung, die conditio, sine qua non, aber nicht die Sache selbst: der Gedanke an das D i n g, das nicht existiert.

Ein zweiter Einwand, den einer erheben könnte, wäre: Aber Spinoza will ja die bekämpfte Auffassung nur als eine inadäquate Veranschaulichung gelten lassen, denn er sagt (nach der Übersetzung von Baensch): „Sollte jemand zur ausführlicheren Erläuterung des eben Gesagten ein Beispiel wünschen, so werde ich allerdings keins geben können, das die Sache, von der ich hier rede und die nun einmal einzigartig ist, adäquat erläutert; doch werde ich mich bestreben, die Sache, so gut es geht, anschaulich zu machen.“ Ja, wenn das nur wahr wäre! Aber man sollte gerade das Gegenteil erwarten: denn es handelt sich um das Verhältnis der Existenzweisen von Einzeldingen als Modifikationen des Attributs der Ausdehnung und der Ideen derselben. In demjenigen, was dem Zitat folgt, hat es aber Spinoza genau mit demselben zu tun: sogar mit rein mathematischen Modifikationen des Attributs der Ausdehnung und der Ideen hierüber. Gerade in seinem Sinne redet er also von der Sache selbst und gar nicht inadäquat. Daß dies eine bloße Veranschaulichung sein sollte, kann ich nicht gelten lassen. Sollte Spinoza etwas von der Schwierigkeit seiner Auffassung gemerkt haben?

Auch daß Spinoza seinen Parallelismussatz auf die Ideen als Objekte von andern Ideen anwendet, ist eine Durchbrechung seines Prinzips, da ja dieser Vorgang der Vergegenständlichung der Ideen für einander sich ganz in dem einen Attribut des Denkens abspielt. Bezeichnenderweise ist diese Durchbrechung mit einer Anerkennung des größeren Reichstums des Geistes verbunden: wer etwas weiß, weiß auch, d a ß er dies weiß, und so fort ins Unendliche, so daß jedes Wissen die vollendete Unendlichkeit eines Reihensystems von Ideen und Gegenständen ist, derartig, daß jede Idee in ihm zweimal vorkommt, einmal als Idee, dann als Gegenstand der nächst höheren. Die Anwendung des Parallelismussatzes erlaubt hier der Umstand, daß die Idee das mit den ausgedehnten Dingen gemeinsam hat, zur Ursache werden, das Attribut des Denkens zu einer andern Idee affizieren zu können. Allein Spinoza berücksichtigt nicht, daß nach der ursprünglichen Anlage seiner Auffassung das reine Entsprechen nur das Verhältnis zwischen Denken und Ausdehnung bestimmt. Da mit

dieser Festsetzung die Frage nach der Subjekt-Objekt-Beziehung mehr abgeschnitten als gelöst ist, wie wir noch sehen werden, so ist allerdings auch die Tatsache, daß eine Idee für eine andere vergegenständlicht werden kann, erst recht unbegreiflich geworden. Im Denken soll sich zwar dieselbe Verknüpfung finden wie im Ausgedehnten. Daß aber das Verhältnis, in dem beide Attribute zueinander stehen, im einen noch e i n m a l zur Anwendung kommt, ist ein entschiedener, aber notwendiger Widerspruch des Systems des Parallelismus.

Jetzt können wir seine wahre Bedeutung erkennen und den Zusammenhang des Urteils, das wir über ihn fällen, mit der Kantschen Philosophie. Die naive Reflexion stellt im Wahrheitsbegriff schon einen Parallelismus des Entsprechens der Gegenstände mit wahren Begriffen auf, durchbricht ihn aber, wie wir gesehen haben, in doppelter Weise. Einerseits dadurch, daß sie den größeren Reichtum der einen Seite mit Recht nicht antastet, dann aber, daß sie mit ihm den fruchtbaren Begriff des Bedingens in der Weise verbindet, daß sie die Gegenstände, denen doch die Begriffe, sofern sie wahr sind, rein entsprechen sollen, zu U r s a c h e n eben dieser Begriffe als Vorstellungen stempelt. Ein Philosoph, der sich durch die Einsicht des Problematischen, der widerspruchsvollen Bestandteile, die dieser Standpunkt benutzt, zu einer höheren und gefestigteren Ansicht erheben wollte, könnte das z. B. dadurch versuchen, daß er den Begriff des Bedingens, wie er hier verwandt wird, beiseite setzte, und die Vorstellung des Parallelismus rein herauszuarbeiten strebte. Das hat nun Spinoza getan. Zu diesem Zweck mußte er aber auch den Reichtum der einen Seite nivellieren. Auf diese Weise gelangte er zu einer sehr exakten Vorstellung des Parallelismus, aber hierdurch noch lange nicht zu einer glücklichen Lösung der Probleme, die die naive Reflexion darbietet. Der größere Reichtum der einen Seite darf nämlich in seiner Eigentümlichkeit nicht gestört werden, und ferner können wir auch nicht auf den außerordentlich fruchtbaren Begriff des Bedingens verzichten und den Unterschied zwischen dem Bedingenden und Bedingten durch den Begriff des reinen Entsprechens aufheben, der nur ein Trümmerstück dieses Begriffspaares ist. Dergleichen durch eine Nivellierung begrifflicher Problembestandteile zustande kommenden Lösungen stellen eine besondere Klasse dar. Weil sie sich von der gewöhnlichen Ansicht sehr weit entfernen, sind sie sehr schwer auszuführen und stellen an die geniale Denkkraft ihrer Urheber die größten Anforderungen.

Wenn man nun auch Spinoza zugestehen muß, daß er in dieser Hinsicht das Menschenmögliche geleistet hat, so ist damit doch nicht gesagt, daß das Schwerste auch immer das Richtigste ist. Wenn nun die naive Reflexion im Gebrauch des Begriffs des Bedingens im Recht ist und nur die Art, wie sie ihn verwendet, falsch ist, dann gilt die Frage: Da der Gegenstand nicht die Erkenntnis bedingt, welches Verhältnis des Bedingens findet denn dann hier wahrheitsgemäß statt? Hier setzt nun die großartige Leistung Kants mit seiner Antwort ein: Gerade das umgekehrte. Die Erkenntnis bedingt den Gegenstand durch die apriorischen Elemente, die sie enthält. Der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur. Die nähere Ausführung dieser Idee in der Kritik der reinen Vernunft hat, obgleich sie in gewissen Punkten verbesserungsbedürftig ist, den Beweis erbracht, daß dabei der eigentümliche Reichtum des Geistes im Vergleich mit der Welt der Objekte nicht nivelliert, sondern gerade im Gegenteil recht plastisch herausgearbeitet wird (und dies ist die zweite Art, mit den Problemen der naiven Reflexion fertig zu werden), daß ferner der fruchtbare Begriff des Bedingens und Bedingtseins die ihm zukommende Stelle im System der Vernunft erhält. Hierdurch kommt so recht zum Bewußtsein, daß eine Lösung, die jenen Begriff antastet, nichts ist. Falls sich das aber so verhält, dann müssen die Mängel einer hiervon abweichenden Lösung des Problems sich auch durch immanente Kritik finden lassen, was oben durch Aufdeckung der Schwierigkeit, den Parallelismus wirklich rein durchzuführen, zu leisten versucht worden ist.

Zum Schluß noch ein Wort über die Bedeutung des Spinozistischen Parallelismus für die heutige Philosophie. In der Gegenwart erleben wir den höchst interessanten Vorgang der Lostrennung einer Einzelwissenschaft von dem Mutterboden der Philosophie: der Psychologie. Sie geschieht nun wesentlich mit Hilfe des Spinozistischen Parallelismus, der natürlich als eine metaphysische Theorie eine Umbildung ins Empirische als psychophysischer Parallelismus erfahren muß. Auch bei Wundt findet sich ein Hinweis auf diesen Zusammenhang. So erlebt Spinoza heute eine ganz andersartige Wiederauflebung als zur Zeit Lessings. Mit unserer Kritik ist nun auch zum größten Teil die Kritik dieser speziellen Ausbildung des Parallelismus gegeben. Es geht aus ihr vor allen Dingen hervor, daß die Psychologie als Einzelwissenschaft das Schicksal anderer physischer Einzelwissenschaften

teilt, auf sehr anfechtbaren Grundvorstellungen aufgebaut zu sein. Man denkt hier unwillkürlich an den Atomismus. Es sieht beinahe so aus, als ob eine Einzelwissenschaft nicht anders als auf Grund solcher trümmerhaften Begriffe, die auf ihre Eingeschränktheit Rücksicht nehmen, möglich wäre. Aber als Arbeitshypothese mag der psychophysische Parallelismus seine guten Dienste für die Psychologie leisten. Man muß von ihm nur nicht verlangen, eine Lösung für die letzten Fragen der Philosophie zu geben. In diesen natürlichen Fehler ist aber schon Fechner verfallen. Das kann nur die Philosophie durch eine begriffliche Durchforschung derjenigen Gedankengebiete zu leisten versuchen, aus denen die Grundvorstellungen der Einzelwissenschaften überhaupt hervorgehen, nämlich der Erkenntnisse a priori.

Rezensionen.

Große Denker. Herausgegeben von E. v. Aster. Quelle & Meyer, Leipzig 1912. 2 Bände, 384 und 380 S. (Br. 14 Mk., gebd. 16 Mk.)

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß ein Werk wie das vorliegende eine ganz eigenartige Bedeutung und einen besonderen Reiz hat. Es scheint mir ein sehr glücklicher Gedanke zu sein, gewissermaßen eine Geschichte der Philosophie zu geben durch eingehende Charakterisierung der bedeutendsten philosophischen Systeme. Und ebenso fruchtbar erweist sich hierbei das Prinzip, für jedes der dargestellten Gedankensysteme einen eigenen Interpreten zu Worte kommen zu lassen. Dadurch bekommt das Ganze eine Frische und Lebendigkeit, wie sie ein Einzelner bei der Wiedergabe einander so entgegengesetzter Standpunkte wohl kaum erreichen dürfte. Allerdings sind auch gewisse Nachteile, die diese Darstellungsweise mit sich bringt, nicht zu verkennen, die mangelnde Einheitlichkeit der Auffassung, die durchaus verschiedene Behandlung des jeweiligen Stoffes und schließlich sogar gewisse Widersprüche zwischen den einzelnen Darstellungen. Auf einen davon, vielleicht den charakteristischsten und auffallendsten werden wir nachher noch zu sprechen kommen. Zunächst lasse ich eine Übersicht über das Gebotene folgen. Es haben behandelt:

A. Fischer, München: Die Grundlehren der vorsokratischen Philosophie.
R. Richter, Leipzig: Sokrates und die Sophisten.
P. Natorp, Marburg: Platon.
F. Brentano, Florenz: Aristoteles.
A. Schmekel, Greifswald: Die hellenistisch-römische Philosophie.
M. Baumgartner, Breslau: Augustinus.
Derselbe: Thomas von Aquin.
R. Hönigswald, Berlin: Giordano Bruno.
M. Frischeisen-Köhler, Berlin: Descartes.
O. Baensch, Straßburg: Spinoza.
W. Kinkel, Gießen: Leibnitz.
E. v. Aster, München: Locke-Hume.
P. Menzer, Halle: Kant.
F. Medikus, Zürich: Fichte.
H. Falkenheim, München: Hegel.
O. Braun, München: Schelling.
R. Lehmann, Posen: Schopenhauer.
Derselbe: Herbart.
A. Pfänder, München: Nietzsche.
W. Windelband, Heidelberg: Die philosophischen Richtungen der Gegenwart.

Es scheint mir ganz unzweifelhaft, daß der Herausgeber ein großes Geschick in der Auswahl seiner einzelnen Mitarbeiter bewiesen hat, denn wer auch nur einen oberflächlichen Überblick über die Arbeitsgebiete der bei diesem Werke beteiligten Gelehrten hat, wird von vornherein erkennen, daß hier jeder der großen Denker einen Darsteller gefunden hat, der gerade der Eigenart dieses Philosophen oder dieser Zeit ein besonderes Verständnis entgegenbrachte. Und in der Tat finden sich unter all diesen Darstellungen vielleicht nur ein oder zwei, die man nicht als gelungen ansprechen dürfte. Wir können natürlich nicht auf alle hier näher eingehen. Über einige aber möchte ich — ohne jedoch die nichterwähnten dadurch irgendwie zurückstellen zu wollen — ein paar Worte sagen. Gleich die erste Arbeit, die Darstellung der Vorsokratiker durch Fischer, einer der umfangreichsten Aufsätze dieses Werkes, bietet nach Stil und Inhalt eine außergewöhnliche Leistung. Hier finden wir nicht jene trockene systematisch abhandelnde Art, die wir sonst bei Darstellungen der altgriechischen Philosophie gewohnt sind. Fischer hat es nicht genügt, die Systeme dieser Denker nur darzustellen, sondern er versteht es auch ihren Gründen nachzuspüren, die dunklen Worte faßlich zu machen und uns so diese Männer wirklich näher zu bringen, so daß wir ihre Probleme in den unseren wiedererkennen, ohne doch den Unterschied zwischen ihrer noch selbstsicheren monumentalen Fragestellung und der unseren, die durch den Skeptizismus gesiebt eine viel vorsichtigere, aber auch minutiösere geworden ist, zu vergessen. Sodann scheinen mir die beiden Baumgartnerschen Aufsätze einer besonderen Beachtung wert, schon allein um dessentwillen, weil die mittelalterlichen Denker im Großen und Ganzen sich für die Gegenwart in eine viel nebelhaftere Ferne verlieren, als die antiken; sei es nun, daß das Interesse sich dieser Epoche nur selten zuwendet, sei es daß die Darstellungen dieses Zeitabschnittes besonders zu wünschen übrig lassen. Vielleicht auch aus beiden Gründen. Der Verfasser hat für seine Darstellung der beiden einander so entgegengesetzten Systeme des Augustin und des Thomas von Aquino eine außerordentliche übersichtliche Gliederung gefunden, deren besonderer Vorzug es ist, daß sie wie von selbst zu einem Vergleich dieser beiden Philosophen herausfordert und den Vergleich fast durchführt. Allerdings scheinen mir im Bilde Augustins wesentliche Züge zu fehlen, die, wenn sie auch in erster Linie für seine kirchliche Lehre von Bedeutung sind, in einer Darstellung seiner Philosophie doch nicht übergangen werden dürfen. Als einen besonderen Vorzug der Asterschen Darstellung von Locke und Hume möchte ich seine hervorragende Klarheit und Faßlichkeit hervorheben, die diesen Abschnitt wohl auch dem philosophisch gar nicht Vorgebildeten zugänglich machen dürfte. Eine durchaus eigenartige Leistung ist die Pfändersche Nietzsche-Darstellung. Wo bisher über Nietzsches Philosophie geschrieben worden ist, da ist es meist in einem Stil und einer Form geschehen, die es uns allmählich fast unmöglich gemacht haben, Nietzsches eigentliche Gedanken und ihren systematischen Zusammenhang noch zu finden. Seine Darsteller pflegen ihn mit Begeisterung zu überschütten oder mit Unverständnis zu erdrücken. Nur gerecht werden sie ihm nicht. So ist man denn zunächst ganz überrascht, hier eine gründliche, syste-

matische Darstellung zu finden, die von jeder Phrase, ja von jedem überflüssigen Wort so weit entfernt ist, daß man sie fast trocken nennen möchte, wäre sie nicht der einzige Weg, um uns einmal recht deutlich zum Bewußtsein zu bringen, daß Nietzsche nicht nur als Dichter, sondern auch als Philosoph Beachtung verdient, und daß der gedankliche Gehalt seiner Werke doch das ist, worauf es ihm in erster Linie ankam. Besonders das Nietzschesche Wort vom Übermenschen ist als Schlagwort so gründlich mißbraucht worden, daß es schon einiger Anstrengung bedarf, um seinen Sinn wieder zurechtzurücken. Möchten doch alle diejenigen, die sich über Nietzsche zu reden oder zu schreiben bemüßigt fühlen — und derer gibt es heute gar viele —, es nicht unterlassen, sich mit dieser Darstellung seiner Lehre bekannt zu machen. Den Abschluß des ganzen Werkes bildet die Windelbandsche Abhandlung über die philosophischen Richtungen der Gegenwart. Bei dieser Gelegenheit muß ich auf den oben erwähnten merkwürdigen Widerspruch zurückkommen. Wer dieses Buch etwa hintereinander durchliest, der hat soeben in dem Pfänderschen Aufsatz den wesentlichen philosophischen Gehalt von Nietzsches Lehre in gedanklicher Klarheit dargestellt gefunden. Dreht er jetzt eine Seite um, so findet er bei Windelband gleich auf der ersten Seite den Satz: „Aus solchen Stimmungen ist es zu begreifen, daß man einen Dichter wie Nietzsche für einen Denker genommen hat", und im Anschluß daran noch ein paar Worte, die beabsichtigen, ihn wieder ganz in das belletristische Licht zu rücken. Im übrigen hat sich Windelband leider nicht die Aufgabe gestellt, wirklich die Gegenwart zu behandeln, sondern er stellt die jüngste Vergangenheit dar, diese allerdings mit der Meisterschaft, die aus den Windelbandschen Werken zur Geschichte der Philosophie hinreichend bekannt ist. Schade ist es aber doch, daß er nicht wirklich die Gegenwart behandelt hat, denn das wäre ein Thema gewesen, das noch niemand gründlich behandelt hat, und nur wenige darzustellen in der Lage wären und von diesen wenigen wäre Windelband vielleicht der berufenste gewesen.

Wir wollen jetzt noch einen abschließenden Blick auf das Ganze des Werkes werfen. Nach dem Vorwort des Herausgebers verfolgt es den Zweck, nicht Philosophie, sondern philosophieren zu lehren. Und für diesen Zweck macht es die Mitarbeit so vieler voneinander in Darstellungsweise, Auffassung und Grundüberzeugung verschiedener Gelehrter gewiß besonders geeignet. Seiner ganzen Art nach wendet es sich nicht nur an den Fachphilosophen, sondern an den weiten Kreis philosophisch Orientierter und Interessierter. Trotz der monographischen Behandlung der einzelnen Philosophen haben es die meisten Verfasser mit glücklicher Hand verstanden, die geschichtlichen und Zeitbeziehungen der Gedankensysteme zur Geltung zu bringen. Nur das biographische Moment ist leider in einzelnen Darstellungen bedeutend zu kurz gekommen.

Was das Äußere des Werkes betrifft, so hat sich der Verlag bemüht, durch gute Bilderbeigaben, einen klaren und schönen Druck dem Inhalt des Buches einen würdigen Rahmen zu schaffen. Allerdings läßt an einigen Stellen die Sauberkeit des Satzes zu wünschen übrig. Der Einband ist von ungleichem künstlerischen Wert. Während der Deckel in seiner klaren Einfachheit kaum

besser hätte entworfen werden können, scheint der Rücken mit verzierenden goldenen Linien etwas überladen und läßt die stilistische Einfachheit, die der Deckel zeigt und die einem solchen Werke auch angemessen erscheint, vermissen. Immerhin sind das einzelne Ausstellungen, die den Gesamtcharakter der Ausstattung nicht wesentlich zu beeinträchtigen vermögen.

So dürfen wir unser Urteil wohl abschließend dahin zusammenfassen: Das Werk ist eine hervorragende Leistung in jeder Hinsicht und wir wünschen ihm den Erfolg, den es verdient. W. Bloch, München.

Messer, A.: Geschichte der Philosophie im Altertum und Mittelalter. Wissenschaft und Bildung Bd. 107. Verlag von Quelle & Meyer, Leipzig 1912. VII und 136 S. gebd. 1,25 Mk.

Dieses Büchlein ist nicht für den Fachphilosophen geschrieben, wie ja schon daraus hervorgeht, daß es in einer Sammlung populär-wissenschaftlicher Darstellungen (im guten Sinne) erscheint, sondern es stellt sich die Aufgabe, denjenigen Kreisen, die keine besondere philosophische Vorbildung besitzen, einen Einblick in die Geschichte der Philosophie zu verschaffen, deren Kenntnis ja zum Verständnis vieler anderer geschichtlicher und kultureller Erscheinungen unentbehrlich ist. Es ist dem Verfasser gut gelungen, auf engem Raum die schwierigen Fragen klar, anschaulich und fesselnd darzustellen. Besonders erfreulich ist es, daß in dieser Darstellung auch die mittelalterliche Philosophie, die in vielen populären Darstellungen kaum erwähnt wird, den ihr gebührenden Platz findet. In Fußnoten macht der Verfasser häufig Bemerkungen, die die Beziehung zur gegenwärtigen Kulturlage herstellen. Außer einem Verzeichnis der behandelten Philosophen findet sich auch ein Verzeichnis der Stellen, wo wichtige philosophische Begriffe erklärt sind. Kurzum das Büchlein scheint mir in jeder Hinsicht seinen Zweck zu erfüllen und ich möchte es daher der Beachtung empfehlen.

Bloch, München.

Stadler, August: Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. Unveränderte Neuausgabe der 1. Auflage. Ferd. Dümmler. Berlin 1912. 155 S. 3,60 Mk.

„Solange man die Werke Kants studieren und auf ihren Wortlaut untersuchen wird, um ihren historisch ewigen Sinn zu erforschen, solange wird man auch die Kantbücher August Stadlers studieren und würdigen.“ Wir können, wenn wir auf den Wert des vorliegenden Buches und das Verdienst, das sich der Verlag mit der Neuausgabe erworben hat, hinweisen wollen, nichts Besseres tun, als uns auf diese Worte Hermann Cohens zu beziehen.

Kant hat die Ästhetik in das System der Philosophie eingeordnet. In diesem Zusammenhange mit dem Ganzen des Systems behandelt Stadler das Prinzip der Zweckmäßigkeit. Dieser Terminus entspringt bei Kant aus rein erkenntnistheoretischen Untersuchungen. Er stellt in letzter Hinsicht die Hypothese von der Begreiflichkeit der Natur dar, aber der neuen Natur der Vernunftkritik als des Inbegriffs der Erfahrung und ihrer Bedingungen.

Die Kritik der Urteilskraft enthält nicht nur die Begründung der Ästhetik, sondern auch die Begründung der beschreibenden Naturwissenschaft der Organismen. Gerade hier hat der Gedanke der Zweckmäßigkeit seine eigentliche Stätte. Und hier wird die (gemeinhin verkannte, sogar von O. Liebmann) systematische Bedeutung des „Dinges an sich" als eines Grenzbegriffes erst klar verständlich. Wer sich mit den Problemen der modernen Entwicklungslehre oder den Problemen der Ästhetik befaßt, wird sich notwendig bei Kant Orientierung suchen müssen. Dabei werden ihm die gründlichen und lichtvollen Ausführungen Stadlers gute Führerdienste leisten.

Dr. G. Falter.

Hans Baer, Dr. phil., Beobachtungen über das Verhältnis von Herders Kalligone zu Kants Kritik der Urteilskraft. Heidelberg.

Eine philologisch sorgfältig durchgeführte Studie. Bedenken muß es erregen, wenn B. aus der Kalligone allein, ohne Heranziehung und Vergleichung mit dem Reise-Journal, die Herdersche Ästhetik erschließen und mit der Kants in Vergleich bringen will. B. zitiert Bleuke, Schlapp; aus unerfindlichen Gründen bezieht er sich nicht ein einziges Mal auf die grundlegende Arbeit über Kants Ästhetik, H. Cohens: Kants Begründung der Ästhetik. Er hätte darin viel Wertvolles für seine Arbeit nicht nur in bezug auf Kant, sondern auch hinsichtlich Herders gefunden.

Der beste Teil dieser Arbeit — eines ohne Zweifel geistreichen Mannes — ist das 1. Kapitel des 2. Teils, in welchem die ästhetische Idee als innere Form betrachtet wird.

Gießen. Dr. G. Falter.

Horst Engert, Dr., Das historische Denken Max Stirners. Leipzig, Otto Wigand, 1911. 66 S. 1,80 ℳ.

In dieser recht lesenswerten Abhandlung wird der Beweis versucht, Stirner sei nicht, wie man gemeinhin annimmt, Solipsist gewesen. Stirner leugne nicht, daß es Probleme im Denken gebe, aber sie seien freiwillig aufgesuchte. Die Beweisführung des Verf. scheint mir nicht überzeugend. Denn die Stellen, auf die er sich stützt, sprechen doch ohne Zweifel für die Auffassung des Solipsismus. „Wahrheit erwartet und empfängt alles von dir und ist selbst nur durch dich; denn sie existiert nur — in deinem Kopfe". „Durch meinen Willen erhält sie Wert. Ich bin das Kriterium der Wahrheit." Daraus kann nur geschlossen werden, daß Stirner doch an der Klippe des Solipsismus gescheitert ist.

Interessant ist der Nachweis, daß Stirner in seiner Auffassung der Entwicklung des Einzelnen wie der Gesellschaft von Hegels dialektischem Schema abhängig ist. Wie im Egoismus des Mannes der Realismus des Knaben und der Idealismus des Jünglings aufgehoben sei, erfolge im humanen Liberalismus die Aufhebung des politischen und des sozialen Liberalismus.

Marburg a. L. Dr. G. Falter.

Tillich, Lic. theol. Dr. Paul: Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung.

Ich zweifle nicht, daß die breiten Darlegungen, die nach ausdrücklichem Geständnis des Verfassers einer „historisch-dialektischen" Methode folgen, für Theologen großes Interesse darbieten werden, besonders für diejenigen, die sich mit dogmengeschichtlichen Untersuchungen befassen.

Den Philosophen könnte höchstens die Einleitung, die die Methode der Forschung begründet, zu eingehender Stellungnahme veranlassen. Der Verfasser versucht eine Reduktion der sieben Perioden in der Entwicklung Schellings auf zwei. „Vor der ‚Freiheitslehre' liegt der große Umschwung in Schellings Denken." „Der Übergang ist aber nicht äußerlich, sondern dialektisch." Der Verfasser meint, „daß Schelling durch den inneren Fortschritt seiner Entwicklung in die Nähe jener Philosophen (Spinoza, Plato, Böhme usf.) geführt wurde und er sich, sobald ihm die Verwandtschaft zum Bewußtsein kam, die ihm homogenen Elemente des verwandten Systems aneignete". Er will Schelling zwar durchaus historisch aus seiner Zeit usf. begreifen, allein er zieht für die vorgeführten Probleme eine immanente dialektische Behandlung der systematischen Zusammenhänge vor.

Der Verfasser legt sich mithin selber Beschränkungen auf, die nach seiner eigenen weiteren und tieferen Ansicht nicht berechtigt erscheinen. Die praktische Durchführung der methodischen Grundsätze zeigt in der Tat, daß der Verfasser sogleich ganz ins theologische und speziell dogmatische Fahrwasser gerät. Ich glaube nicht, daß die Untersuchung, so fleißig und sorgfältig sie angelegt sein mag, für die philosophiegeschichtliche Forschung einen fördernden Beitrag bedeutet. Immerhin ist der Versuch des Verfassers an sich anzuerkennen und für die Theologie ohne Frage wertvoll, weil er die Aufmerksamkeit auf wenig beachtete Probleme lenkt.

Dr. Bruno Jordan, Hannover.

Wilm, Emil Carl: The Philosophy of Schiller in its historical relations.

Der Verfasser will, gestützt auf die bekannten Werke von Überweg, Tomaschek und Kuno Fischer und die moderne Forschung, nichtphilosophischen englischen Lesern einen Überblick über Schillers Philosophie geben, soweit ihr Verständnis aus allgemeinen literargeschichtlichen Gründen notwendig erscheint. Der Versuch ist ihm innerhalb der selbst gezogenen Grenzen trefflich gelungen; sein Buch wird ohne Zweifel in Amerika und England viele Leser finden. Da es die neueren Forschungen nach Kräften berücksichtigt, klar und elegant geschrieben ist, kann es trotz mancher Mängel und Unebenheiten im einzelnen auch deutschen Lesern empfohlen werden.

Dr. Bruno Jordan, Hannover.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Averroes, Metaphysik. Hrsg. von Horten. Halle, Niemeyer.
Berkeley, Versuch einer neuen Theorie der Gesichtswahrnehmung. Hrsg. von Schmidt und Barth. Leipzig, Meiner.
Diels, H., Fragmente der Vorsokratiker. 3. Aufl. Berlin, Weidmann.
Eucken, R., Die Lebensanschauungen der großen Denker. 10. Aufl. Leipzig, Veit.
Frehn, J., Nietzsche und das Problem der Moral. Neubabelsberg-Berlin, Akademische Verlagsgesellschaft.
Gomperz, Th., Griechische Denker. II. Bd. 3. Aufl. Leipzig, Veit.
Herbart, Einleitung in die Philosophie. 4. Aufl. Hrsg. v. Häntsch. Leipzig, Meiner.
Hochfeld, S., Das Künstlerische in der Sprache Schopenhauers. Leipzig, Veit.
Ihringer, B., Der Schuldbegriff bei den Mystikern der Reformationszeit. Berner Studien. Bern, Francke.
Koltan, J., Die Gedankenwelt berühmter Biologen. München, Reinhardt.
Lotze, H., System der Philosophie. Hrsg. v. Misch. Leipzig, Meiner.
Maimon, S., Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Hrsg. v. B. Engel. Berlin, Reuther.
Mootz, H., Die chinesische Weltanschauung. Straßburg, Trübner.
Raab, F., Die Philosophie von R. Avenarius. Leipzig, Meiner.
Rehmke, J., Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig, Quelle Mayer.
Sickel, P., Hebbels Welt- und Lebensanschauung. Hamburg, Voß.
Slonimsky, H., Heraklit und Parmenides. Gießen, Töpelmann.
Stadler, A., Kant. Akademische Vorlesungen. Leipzig, Barth.
Walther, H., Herbarts Charakter und Pädagogik in ihrer Entwicklung. Stuttgart, Kohlhammer.
Windelband, W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 6. Aufl. Tübingen, Mohr.

B. Englische und amerikanische Literatur.

Brett Sydney, History of Psychology ancient and patristic. London, Allen.
Boutroux, E., Historical Studies in Philosophy. London, Macmillan.

Holt, E. etc., The New Realism. New York, Macmillan.
Hall, S., Founders of modern Psychology. London, Appleton.
James, W., Essays in radical empiricism. London, Longmans.
Keller, The Problem of Exil in Plotinus. Cambridge.
Schiller, F., Studies in Humanism. London, Macmillan.

C. Französische und belgische Literatur.

Andler, Ch., Basch, Benrubi, etc. La Philosophie allemande au XIX siècle. Paris, Alcan.
Bonet, P., Bossuet moraliste. Paris, Lethiellex.
Meyer, E., Histoire de l'antiquité. T. 1. Introduction à l'étude des sociétés anciennes. Paris, Geuthner.
Palante, Les Antinomies entre l'Individu et la Société. Paris, Alcan.

D. Italienische und spanische Literatur.

Gemelli; A., Recenti scoperte e recenti teorie nelle studio dell' origine dell' nomo. Firenze.
Rutkiewicz, B., Il psicomonismo o monismo psicobiologico. Firenze.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Vierteljahrsheft für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie. Bd. XXXVI. H. 3. Kuntze, Natur- und Geschichtsphilosophie.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 148. H. 2. Ferber, Platos Polemik gegen die Lustlehre.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. XXV. H. 4. Teixidor, De universalibus inxta Suarez. Schindele, Friedrich der Große über Rousseau.

Archiv für die gesamte Psychologie. Bd. XXV. H. 3 u. 4. Anschütz, Tendenzen im psychologischen Empirismus der Gegenwart. Eine Erwiderung auf O. Külpes Ausführungen „Psychologie und Medizin" und „Über die Bedeutung der modernen Denkpsychologie".

Revue philosophique. An. 37. Nr. 11. Foucolt, Les revues allemandes de psychologie en 1911. — Nr. 12. Robet, La signification et la valeur du pragmatisme. Pérès, Vers une nouvelle conception du temps.

Revue de philosophie. An. 12. Nr. 9—10. Dom Quentin, La vie religieuse de l'anachorète, du cénobite et du moine Bénédictin. Marie-Joseph du Sacré-Coeur, Sainte Thérèse et le Carmel. Maréchal, Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne. Pinard, L'expérience, la raison les normes extérieures dans le catholicisme.
— Nr. 11. Sérol, La fin de l'homme selon W. James.

Revue de Métaphysik et de Morale. An. 20. Nr. 5. Le Savoureux, L'entrepise philosophique de Renouvier. Mamelet, La philosophie de Simmel

Lechalas, Une définition génétique du plan et de la ligne droite d'après Leibniz et Lobatschevsky. Koyré, Sur les nombres de Russell.

Revue Néo-Scolastique. An. XIX. Nr. 76. Lebrun, Néo-Darwinisme et Néo-Lamarckisme. Gemelli, Une orientation nouvelle de la scolastique. De Wulf, Le mouvement néo-scolastique. — L. de Lantsheere.

The philosophical Review. Vol. XXI. Nr. 6. Calkins, Bergson Personalist.

The American Journal of Psychology. Vol. XXIII. Nr. 4. Bentley etc., New Apparatus for acoustical experiments. Ruckmich, The History and Status of Psychology in America. Titchener and Foster, Bibliography of the Scientific Writings of W. Wundt.

The Monist. Vol. XXII. Nr. 4. Bostwick, Atomic Theories of Energy. Jacoby, Pragmatism and Schopenhauer. Edmunds, Buddhist Loans to Christianity. Schoff, A Postscript to Indo-Roman Relations in the first Century.

The Hibbert Journal. Vol. XI. Nr. 1. Lobstein, Modernism and the protestant consciousness. Scott, The Pessimism of Bergson. Strong, Quintilian, A Study in ancient and modern methods of education. Glover, The dämon environment of the primitive christian. Landa, The future of Judaism in England.

The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods. Vol. IX. Nr. 25. Lovejoy, Present Philosophical Tendencies. Mc Clure, A Point of Difference between American and English Realism.

Rivista di Filosofia. An. IV. Fasc. IV. Calcagno, Bergson e la cultura contemporanea. Calosso, L'autonomia scientifica della storia dell' arte.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Bacharach, A., Shaftesburys Optimismus und sein Verhältnis zum Leibnizschen. (Diss.) Straßburg.

Caffi, E., Nietzsches Stellung zu Machiavellis Lehre. Wien, Selbstverlag.

Eucken, R., Erkennen und Leben. Leipzig, Quelle & Meyer.

Franzian, E., N. K. Michailowsky als Soziologe und Philosoph. Berlin, Mayer & Müller.

Geijer, R., Die Situation auf dem psychologischen Arbeitsfeld. Berlin, Simion Nf.

Grundriß der Geschichtswissenschaften. Hrsg. von Aloys Meister. Bd. I. Abt. 6. Leipzig, Teubner.

Harnack, A., Die Benutzung der Königlichen Bibliothek und die deutsche Nationalbibliothek. Berlin, Springer.

Hensel, P., Hauptprobleme der Ethik. Leipzig, Teubner.

Hörter, F. H., Die Methode in Erich Wasmanns Tierpsychologie. Paderborn, Ferd. Schöningh.

Jahrbuch der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien 1912
Leipzig, J. A. Barth.
Jaskowski, Friedrich, Philosophie des Vegetarismus. Berlin, Otto Salle
Jodl, Friedr., Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft. II. Bd
Kant und die Ethik im 19. Jahrhundert. 2. Aufl., Stuttgart, Cotta Nfg
Kant, J., Anthropologie. Hrsg. von K. Vorländer. Leipzig, F. Meiner.
Krewer, M., Grundlagen einer organischen Weltanschauung. Berlin, Simion Nf
Külpe, O., Die Realisierung. Bd. I. Leipzig, Hirzel.
Messer, A., Geschichte der Philosophie. Leipzig, Quelle & Meyer.
Monzel, A., Die Lehre vom inneren Sinn bei Kant. Bonn, Georgi.
Nietzsche, Friedrich, Werke Bd. XIX, Philologica. Bd. III. Leipzig, Kröner
Ostwald, Wilh., Die Philosophie der Werte. Leipzig, Ebd.
Rawitz, B., Der Mensch. Eine fundamental-philosophische Untersuchung
Berlin, Simion Nf.
Rehmke, J., Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig
Quelle & Meyer.
Schrecker, P., Henri Bergsons Philosophie der Persönlichkeit. München
Reinhardt.
Schwieder, F. P., Nichts ist unmöglich. Straßburg, Singer.
Slonimsky, H., Heraklit und Parmenides. Gießen, Töpelmann.
Stieglitz, O., Einführung in die Musikästhetik. Stuttgart, Cotta Nfg.
Teubners, B. G., Verlagskatalog auf dem Gebiete der Mathematik, Naturwissen-
schaften und Technik. Leipzig.
Westermann, E., Grundlinien der Welt- und Lebensanschauung Rudolf Hilde-
brands. Leipzig, Quelle & Meyer.
Wild, C. C., Das Christentum im Lichte der modernen Wissenschaft. St. Gallen
Selbstverlag.
Willmann, O., Aus der Werkstatt der Philosophia perennis. Freiburg, Herder
Ziehen, Th., Erkenntnistheorie. Jena, G. Fischer.

B. Französische Literatur.

Dumesnil, G., La Sophistique contemporaine. Paris, G. Beauchesne.
Renouvier, Ch., Essais de Critique Générale. Deuxième Essai. Traité d
Psychologie Rationelle. 2 Bde. Paris, A. Colin.
Roland-Gosselin, Les Methodes de la Définition d'après Aristote. Kain.

C. Englische Literatur.

Chatterton-Hill, The Philosophy of Nietzsche. London, John Ouseley Ltd

Festskrift tillequad Edvard Westermarck. Helsingfors.